صحائف للسمرقندي

الله الله الله

رجيتُ عمراً طويلاً في التماس أخٍ ... يرعى ودادي إذا ذو خلةٍ خانا

فكم ألفتُ وكم آخيتُ غير أخٍ ... وكم تبدّلتُ بالإخوان إخوانا

وقلتُ للنفس لما عزّ مطلبها ... بالله لا تألفي ما عشتِ إنسانا

اللهم احفظه عن نوبات الأدبار [illegible]
فقير رحمة المولى
بالأعمال الصالحة

[illegible]

لطائف للامام فخر الرازي السمرقندي

مسروی دراز نیکو مختر و لشهد امروز [illegible]

[illegible] اضاف ان [illegible]

با خواسته و نشسته از کرد خویش پیروز

ان یتفعل [illegible] ان یتفعل

اسم محمد عليه [illegible] في الصورة

[illegible] في الدنيا [illegible] فليطب

[illegible] في الاعمال طاب طاب

و في العواقب [illegible]

٨٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي استحق الوجود
والوحدة بالذات وابدع بحكمته انواع الماهيات واوجد بقدرته
اصناف المخلوقات والسلام على سيد الكاينات محمد وعلى آله واصحابه
الطاهرين اما بعد فان العلوم وان تنوع اقسامها وتفرع انقسامها
لكن اشرفها مرتبة واعلاها منزلة هو العلم الالهي الباحث بالبراهين
القاطعة والحجج الساطعة عن احوال الالوهية واسرار الربوبية
التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى من العلوم الحقيقية و
المعارف اليقينية اذ بها يتوصل الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وتصور صنعه ومصنوعاته وهو مع ذلك يشتمل على ابحاث شريفة
ونكات لطيفة بها تستعد النفس لتحقيق الحقايق وتستبد
بتدقيق الدقايق فدعاني هذه المعاني الى تصنيف كتاب يشتمل
على خلاصة مسايل هذا العلم وزبدة فوايد هذا الفن على قانون
الاسلام وهو المسمى بعلم الكلام وقد كنت برهة من الزمان ومدة
من الاوان متحيرا في ظلمة آراء المتقدمين ومتعسفا في دجية
اهواء المتفلسفين حتى تبلج صبح الحق وتمحص محجة الصدق
فهديت الى سبيل الرشاد ودللت الى طريق السداد فوجدت اكثر
كلماتهم مزيفا واحسن مقالاتهم مزخرفا فما تحقق صحته وتوثق
فحصه من خليصة المسائل الحكمية وعقيلة المباحث العقلية
اوردته في هذا الكتاب مع ابحاث بديعة وشكوك منيعة خالصة

عن مظنة الاستعارة وصافية عن شايبة الاستشارة فلو ورد
عليك خلاف ما اقرع سمعك وسرد لذيك مضادا لما الف طبعك فلا
تعجلن الى التعيب ميلا الى التقليد والتعصب فانك ستجد
بادنى تامل الى تحققه سبيلا وعلى تحقيقه دليلا وسنحت الكتاب
بنصوص التورية والانجيل استشهادا على صحة نبوة خير البرية
واستدلالا على فساد عقايدهم الردية وسميته بالصحايف الالهية
ورتبته على مقصدين الاول في المبادي والثاني في المسايل واستوفقت
من الله تعالى الهام الحق وافهام الصدق انه ملهم الصواب واليه
المرجع والمآب المقصد الاول في المبادي وفيه مقدمة وثلثة
اقسام القسم الاول في الامور الشاملة والثاني في الاعراض والثالث
في الجواهر اما المقدمة ففيها فصلان الفصل الاول في ماهية
علم وموضوعه لما كان علم الكلام نفسه يبحث عن ذات الله تعالى و
صفاته واسمائه وعن احوال الملائكة والانبياء والاولياء والائمة
والمطيعين والعاصين وغيرهم في الدنيا والاخرى ويمتاز عن
الالهي المشارك معه في هذه الابحاث بكونه على طريقة هذه
الشريعة فحده انه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته
واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام وعلم من ذلك
ان بحثنا فيه انما يقع عن اعراض ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي
واعراض ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى

فيكون موضوعه ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات
من حيث انها في ربقة الحاجة لما علم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اي التي يكون منشاؤها الذات

الفصل الثالث في اقسام الموجودات

كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة
الى الخارج اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده
في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع وان لم
يقتض شيئاً منهما فهو الممكن والممكن اما جوهر او عرض لانه
ان لم يكن في الموضوع فهو الجوهر وان كان فهو العرض ثم الجوهر
اما وضعي او غير وضعي والوضع هو كون الشي مشارا اليه اشارة
حسية والوضعي اما حال في المحل اولا والحال ان كان مبدأ
للآثار المختصة بالنوع فهو الصورة النوعية فان كانت مبدأ
للاغتذاء والنماء فهي النفس النباتية والا فان كانت مبدأ
للحس والحركة الارادية فهي النفس الحيوانية والا فالنفس الطبيعية
وان لم يكن مبدأ فهو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته وغير
الحال اما محل او مركب منهما والاول ان لم يكن مقوما للحال فهو
الهيولى وان كان فهو الموضوع والمركب هو الجسم وهو اما بسيط
وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع او مركب ان تألف
والبسيط ان كان جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط العنصري
والا فالفلكي والمركب ان لم يكن له النمو فهو الجماد والا فان لم يكن
له الحس فهو النبات وان كان فان لم يكن مع ذلك النطق فهو الحيوان
غير الانسان وان كان فهو الانسان وغير الوضعي ان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير فهو النفس فان كان متعلقا بالحيوان فهو النفس الانسانية والا فالفلكية وان لم يكن متعلقا فهو العقل فان لم يكن
بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الاول وان كان فان كان مبدأ
للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال والا فهو العقل المتوسط واما
العرض فهو اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول
هو الكم وهو الذي يقبل الانقسام لذاته والثالث هو الكيف وهو
العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام
لذاته [illegible] والثاني سبعة اقسام منها المضاف وهو النسبة
المتكررة كالابوة والبنوة والاين وهو الحصول في المكان ومتى وهو
الحصول في الزمان كالسابقة والحداثة والوضع وهو هيئة تحصل
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجية
كالقيام والقعود والملك وهو نسبة الشي الى ملاصق ينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو التاثير كالقطع
وان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع ولا دليل على الانحصار
سوى الاستقراء وبعضهم جعلها ثلثا الكم والكيف والنسبة
وحينئذ يمكن الحصر ثم كل منهما اما لازم للمحل اولا والاول اما لازم
للوجود كالسواد للزنجي وللماهية كالفردية للثلثة والثاني اما سريع

الزوال كحمرة الخجل وبطئه كالشباب هذا على راي الحكماء
واما على راي المتكلمين فالممكن اما متحيز والحيز هو الفراغ
المتوهم المشغول بالشي او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك و
المتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر
الفرد والحال في المتحيز هو العرض وهو اما ان يكون مختصا
بالحي او لا والاول عشرة الحيوة والقدرة والاعتقاد والنظر
وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم
وجعلوا مقابل البعض عدميا كالموت والعجز واللذة
وزاد بعضهم الموت في العشرة وغير المختص اما محسوس
باحدى الحواس الخمس احساسا اوليا اولا والثاني التاليف والاعتماد
كالثقل والخفة والكون وهو اربعة الحركة والسكون والافتراق
والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز ان كان بعد حصوله
في اخر فهو الحركة وان كان بعد حصوله فيه فهو السكون وحصول
الجوهرين في حيزين ان كان بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو
الافتراق والا فهو الاجتماع وزاد بعضهم فيها البقاء و
الفناء واما المحسوس اولا فهو اما محسوس بالبصر وهو الالوان
والاضواء او بالسمع وهو الاصوات والحروف او بالشم وهو
الروايح او بالذوق وهو الطعوم التسعة او باللمس وهو الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة واما الذي لا يكون متحيزا ولا

حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفة وسيجي
البحث عنه التقسيم الاول في الامور الشاملة ونعني بها ما يعم
اكثر الموجودات وفيه ست صحايف وانما انحصرت الامور فيها
لان الشامل هو الوجود والماهية والمجموع اي الموجود ولواحق
هذه الثلث الصحيفة الاولى في الوجود وفيها ثلثة فصول
الفصل الاول في ماهية الوجود اختلفت الاراء فيها
فالاكثرون على انها بديهية التصور وعرفها قوم بوجوه احسنها
الكون وهو وان كان بالحقيقة تعريفا لفظيا لكنه يحسن في تعريف
امثاله من البسايط القريبة من الطبع ايراد لفظ مرادف اجلى
واحتج الامام على كونه بديهيا بوجهين فا كل احد يعلم بالبديهة
ان له وجودا والتصديق مسبوق بالتصور فتصور الوجود بديهي
وفيه نظر اذ التصديق موقوف على تصور الطرفين بوجه ما
لا على كنههما والكلام فيه ب لا يمكن تعريف الوجود اما بالحد
فلكونه بسيطا اذ لو كان مركبا فاجزاوه اما وجودات وحينئذ
يلزم تساوي الكل والجزء في تمام الماهية او عدمات وذلك ضروري
البطلان واما بالرسم فلانه لا يفيد الا بعد العلم باختصاص
المعرف الخارجي بالماهية وذلك يتوقف على معرفة الماهية
ومعرفة ما عداها مفصلا والاول يوجب الدور والثاني معرفة
امور غير متناهية وفيه نظر وقد عرفت في المنطق وبتقدير

تسليمه لا ينتج لان امتناع التعريف لا يوجب كونه بديهيا هذا
ما وجد من كلامهم وتحقيق هذا البحث من المهمات اذ يتوقف
عليه كثير من المطالب الشريفة واذا آل الامر الى النزاع فلنرجع
الى عقولنا بعد وضع البحث والمجادلة وننظر الى مفهوم الوجود
في نفس الامر انه اي شي هو معقول لا شك ولا خفي انا نعلم ضرورة
لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها ذلك ونعلم ضرورة
ان الاولى مشتركة فيما نعهم من الوجود ومباينة للثانية ولا شك
في ان المفهوم من الوجود في هذه الاحكام الثلثه وان عبر بعبارات
مختلفة بحسب اللغات شي واحد متميز عن غيره فعلم ان مفهوم
الوجود امر ممتاز عند العقل عما عداه ثم اذا نظرنا في هذا المفهوم
نجده بعينه مفهوم الكون لان كل ما وجد له الكون يكون موجودا
من حيث ان له الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودا من حيث انه
ليس لها الكون فتحقق ان الوجود هو الكون هذا من غاية هذا البحث
ويعلم منه ايضا ان الوجود مفهوم واحد مشترك فيه بين الموجودات
وزايد على ماهياتها وعلم ايضا مفهوم العدم اذ هو انتفاء هذا المفهوم
ثم الوجود اما عيني وهو الكون في الخارج او ذهني وهو الكون في الذهن
ولا فرق بين الوجود والثبوت خلافا للمعتزلة فانهم ان الوجود اخص
من الثبوت ولهذا ذهبوا الى ان المعدوم حالة العدم ثابت وسيجي البحث عنه
الفصل الثاني في ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات اختلفوا في

فيه ؟

فالوهم

في ذلك فقال المحققون انه مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات
وخالفهم الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري اما الفلاسفة
فلانهم وان قالوا ان معنى الوجود مشترك لكنهم زعموا انه على سبيل التشكيك
لاعتقادهم ان وجود الواجب قايم بنفسه دون ساير الوجودات
واما الاشعري وابو الحسين فلانهما ذهبا الى ان وجود كل شي عين
ماهيته والاشتراك في لفظ الوجود والحق هو الاول لما بينا في فصل
السابق واحتجوا عليه بوجوه الاول اعتقاد كون الشي جوهرا
يزول باعتقاد كونه عرضا واعتقاد كونه موجودا باق فهو
مشترك بينهما الثاني لو لم يكن مشتركا لبطل انحصار الشي في الموجود
والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة العدم يكون اشياء كثيرة حينئذ
وفيه نظر لان الحصر بالنسبة الى وجود كل واحد من الاشياء وعدمه
ولا خروج عنهما الثالث لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب
والممكن اذ لا يقال الانسان اما هندي او حجر وفيه نظر اذ المورد
يجب ان يكون مشتركا بين الجميع كقولنا العالم اما واجب او ممكن
والكلام فيه ولا يرد على هذه الوجوه الثلثه ان المشترك جاز ان يكون
لفظ الوجود لانا لو قطعنا النظر عن اللفظ واللغة نجد هذه المعاني
وانت تعرف ان هذه الوجوه لا تدفع قول الفلاسفة لجواز ان يكون
الاشتراك على التشكيك الفصل الثالث في ان الوجود زايد
على الماهيات اختلفوا فيه فقال اهل التحقيق انه زايد في الجميع

بوجوه فالاول لوكان غير الماهية كانت الماهية موصوفة به و
اتصاف الماهية بغيرها مشروط بوجودها فلها وجود قبل
وجودها والجواب لا نسلم انه مشروط بوجودها وانما يكون كذلك
ان لوكان الغير من عوارض الوجود كالسواد للزنجي لان العوارض
قد يكون عوارض الذات من حيث هي كالبساطة للوحدة والفردية
للثلثة وقد يكون للوجود كالجمع للجسم والخشونة للجرم الثاني
لوكان زايدا لكانت الماهية في نفسها غير موجودة فيكون الوجود
قايما بما ليس بموجود والجواب ان الوجود قايم بالماهية من
حيث هي والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة الثالث
لوكان زايدا لكان موجودا مشاركا للموجودات في الوجود مخالفا
لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود
وجود ويتسلسل والجواب لا نسلم ان وجود الوجود زايد عليه
بل هو عينه واحتجت الفلاسفة على ان وجود الواجب عين
ماهيته بوجوه فالاول لوكان زايدا لكان محتاجا الى الماهية فيكون
ممكنا ويكون الماهية علة لامتناع كون المنفصل علة والعلة
متقدمة على المعلول بالوجود فيكون الماهية موجودة قبل الوجود
والجواب انا قد بينا في هذا الفصل ان للماهيات لوازم وعوارض
وهي من حيث هي مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها الثاني لوكان زايدا لكان ممكنا

(هامش: لا نسلم كون والكون عرض والعرض محتاج الى جوهر والجوهر محتاج الى ماهية [illegible] ممكنا)

والممكن جاز زواله فيكون وجود الواجب جايز الانفكاك والجواب
ان الممكن قد يجب بالغير وههنا وجب بالذات وليس معنى واجب
الوجود سوى ذلك الثالث لوكان زايدا لكان ذات الله تعالى فاعلة
وقابلة له معا والجواب منع امتناع اللازم وسيجي الكلام فيه والحق
ان وجوده زايد لان وجوده اما الكون كما في ساير الموجودات او غيره
فان كان الكون فان اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب
مركبا والا كان متعددا متغايرا للموجودات كلها محتاجا اليها وان
كان غيره فلا يخلو من ان يكون الكون حاصلا هناك اولا فان لم يكن
الكون موجودا حاصلا لان الوجود بدون الكون محال وان كان حاصلا لم يكن
داخلا لامتناع التركيب وحينئذ يكون صفة زايدة على ماهية
ماهية الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه
الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا على ماهية الله تعالى وهو
المطلوب وهذا برهان حسن بديع يستعان به في اثبات جميع
صفات الله تعالى خاتمة العدمات فيها تعدد وامتياز لان عدم
العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم غيرهما لا يوجب
ذلك وعدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الاخر وعدم غيره
لا يصحح ذلك الصحيفة الثانية في الموجود والمعدوم وفيها اربعة
فصول الفصل الاول في قسمة الموجود الموجود اما خارجي
وهو الذي له كون في الخارج او ذهني وهو الذي له كون في الذهن وليس

(هامش: لم يكن الوجود حاصلا)

إن صح

المراد بذلك الشيء الخارج عن الذهن بعينه موجود فيه فان ذلك يوجب
كون الممتنعات في الخارج لكونها موجودة في الاعيان الخارجية حينئذ
وكون الشيء الواحد في آن واحد موجودا في مكانين او اكثر اذا عقله
عاقلان او اكثر بل المراد انه يرتسم من حقيقته عند الذهن مثال
مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه فكان لكل شيء من حيث هو
ذلك الشيء كليا كان او جزئيا حقيقة هي من حيث هي اعم من ان تكون خارجية
او ذهنية ويعرض لها صورتان متساويتان في المعنى احديهما خارجية
والاخرى ذهنية لكن الثانية تمتاز عن الاولى بكونها قائمة
بالذهن قيام العرض بالمحل دون الاولى وهذا هو المقرر لدى المحققين
من الاولين والاخرين في الوجود الذهني وانكره طايفة من المتاخرين
وتعيين محل النزاع عسر لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارج
بعينه في الذهن فهذا مما لم يذهبوا اليه وان كان في حصول صورته
مطلقا فذلك انكار امر ضروري وان كان في حصول صورته بالحيثية
ذكرنا فله وجه لكن ما ذكر لا خفاء في حقيته واحتجوا عليه بانا نتصور
امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم
عليه بالحكم الثبوتي يجب ان يكون ثابتا لان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه وهي ليست في الاعيان فتكون في الاذهان ولان
الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان ونقضوا ذلك
بوجهين الاول انا نحكم على المعدوم المطلق بانه مقابل للموجود مع انه

لا ثبوت له اصلا والجواب ان المقابل والمباين والمنافي حاصل
معنى الحل يرجع الى ما لا يجتمع فجاز الحكم به على المعدوم وانما الكلام في
الوجودي وان اريد غير ذلك المعنى فلا نسلم صدق الحكم والثاني لو صح
ما ذكرتم لصدق المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه والتالي باطل لان
المحكوم عليه فيه ان كان معدوما مطلقا لزم التناقض وان لم يكن جاز
الحكم عليه فكذب والجواب اما اولا فلانا قلنا ان الحكم بالامور الوجودية
لا يصح على المعدوم وههنا ليس كذلك واما ثانيا فلان المعنى ان المعدوم
المطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا وحينئذ لا يلزم الكذب
على الشق الثاني وقد مر ذلك في المنطق ثم عارضوا بوجهين الاول
لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيكون الماهية
موجودة في الخارج فيلزم وجود الممتنعات والجواب ان الموجود
في الذهن مثاله وقد مر ذلك الثاني لو وجد فيه ماهية الحرارة
والبرودة في ذهننا لزم اجتماع الضدين وكون ذهننا حارا
باردا معا والجواب لا نسلم التضاد بين الصور الذهنية ولا نسلم
التاثير منها وبتقدير تسليمه لا نسلم قابلية الذهن لذلك فصل
في المعدوم اتفق اهل الحق على ان المعدوم حالة العدم نفي محض ليس بشيء
وانما يعرضه الشيئية في احد الوجودين وذهبت المعتزلة الى ان
المعدوم الممكن حالة العدم ثابت في الخارج وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود
وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا لا [illegible]

يكون السواد المعدوم ثابتًا كونه حالة العدم سوادًا وسلموا أن المعدوم
الممتنع نفي محض وسموه منفيًا فقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم
والمعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم و
الثابت في مقابلة المنفي ثم قالوا لا تاثير للفاعل في ثبوت الماهية
بل في اعطاء الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا ان
الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية ماهية سواء وجد
الفاعل او لا ولنا وجهان الاول الصدق على السواد المعدوم انه
سواد فاما ان تصدق هذه القضية خارجية ولا سبيل الى ذلك
لكون الموضوع معدومًا او حقيقية وحينئذ يكون على تقدير
الوجود لا حالة العدم او ذهنية وحينئذ يكون في الذهن سوادًا
ولا نزاع فيه الثاني لو كان السواد حالة العدم سوادًا فلا بد
وان يكون اما واحدًا او كثيرًا لان كل ما هو سواد فهو لا يخلو
عن ذلك وكل ما هو واحد او كثير فهو موجود لان الوحدة
والكثرة صفتان وجوديتان فيلزم اجتماع النقيضين
واستدل اصحابنا بوجوه فالاول لا يحمل على المعدوم شيء لان
ذلك الشيء لا يخلو من ان يكون موجودًا او معدومًا فان كان موجودا
يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك محال وان كان معدومًا
لم يكون صفة للغير اذ حصول الشيء للشيء فرع حصوله في نفسه
وللخصم ان يقول لا نسلم انه لو كان معدومًا لما كان صفة

وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ثابتًا الثاني ما ذكره الامام وهو ان
المعدوم اما مساوٍ للمنفي او اخص او اعم والثالث باطل لانهم
حسبوا ان يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام
وهو صادق على المنفي فيلزم ان لا يكون المنفي منفيا واذا تعين احد
الامرين يصدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فينتج كل معدوم
ليس بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عني بالمعدوم
المعدوم الممكن فيبطل الحصر لكونهما متباينين حينئذ وان عني
به المعدوم مطلقا ولا نسلم انه لو كان عاما ونفيا لما بقي الفرق
بين الخاص والعام بل يكون الفرق بكونه صادقا على المنفي وعلى
المعدوم الممكن الثالث ما ذكره ايضا انها لو كانت متقررة في الخارج
لكانت متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فكان كونها متقررة امرا زائدا على
ماهياتها فيلزم كونها موجودة حالة العدم اذ لا معنى للوجود
الا ذلك وفيه نظر لان الثبوت عندهم اعم من الوجود والعام يستلزم
الخاص وانك قد عرفت معنى التقرر ومعلوم انه غير الوجود احتج
الخصم بوجوه فالمعدوم معلوم وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت
اذ التمييز انما يكون للمتميز والنفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب
ان اريد ان المعلوم متميز في الخارج فلا نسلم به انه متميز في العقل
سلمنا لكن لا يلزم منه ان يكون ثابتا في الخارج بل في العقل [illegible]

ان اريد هو

وايضا ذلك منقوض بالممتنعات بل المعدومات متميزة
في انفسها اذ طلوع الشمس غدا ممتاز عن غروبها غدا وكل متميز
ثابت والجواب مثل ما مر من المنع والنقض ح لو لم يكن
السواد سوادا الا عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير فلو ارتفع
ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا وانه محال هذا هو الذي
احتجت الفلاسفة به على ان الماهيات غير مجعولة والجواب نسلم
انه حينئذ يبقى موجودا حتى يلزم المحال الفصل ح في اعادة
المعدوم اتفق اهل الحق على جوازها وذهبت الفلاسفة ومن المعتزلة
ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي الى امتناعها والتحقيق انهم
ان ارادوا به الامتناع بالغير فارتفع النزاع وان ارادوا لذات
الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه لان ما عدم
قابل الوجود والا لما وجد والقابلية لا تنفك عن الماهية والا لزم
انقلاب الممكن ممتنعا فيكون قابلا للعود فان قلت العود
اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص قلت
نحن نعلم ضرورة انه لولا وجوده في الزمان الاول لكان ممكن
الوجود في الزمان الثاني والا لزم الانقلاب ثم وجوده الاول
ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود فقد صار العود اهون
وان لم يفده فلا يقتضي الامتناع الذاتي لان ما بالذات لا يزول بما
بالعرض وافادته الامتناع بالغير لا بالذات لا ينافي الامكان الذاتي
وهذا

وهذا تقرير حسن بديع والحق ان حصول الوجود الاول يفيده
زيادة استعداده لانه حينئذ اكتسب به ملكة الاتصاف بالفعل
ويشبه ان يكون هذا هو المراد (اي صفة الوجود) بقوله تعالى وهو اهون عليه
وله المثل الاعلى احتجوا على امتناعها بوجوه الاول ان المعدوم لم يبق له ماهية
وهوية فلا يصح الحكم عليه بصحة العود واجاب الامام
بان قولكم لا يصح الحكم عليه بصحة العود حكم عليه فان صح هذا
بطل قولكم الحكم لا يصح عليه والا صدق نقيضه وهو صحة الحكم
عليه وفيه نظر لان عدم صحة هذا الحكم سلبي وجاز السلب
عن المعدوم بخلاف الحكم بصحة العود بل الجواب ان هذا الحكم
على الموجود في الذهن بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم
المطلق الثاني لو اعيد لوجب ان يعاد مع جميع الخواص التي كان
هو بها هو والا لما كان المعاد هو ومن خواصه وقته واذا اعيد
وقته كان هو غير معاد لان المعاد هو الذي وجد في وقت ثاني
وجد في وقت اول وجوابه لا نسلم ان الوقت من الخواص التي
يكون الشخص بها هو ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المعاد هو الذي وجد
في وقت ثاني بل الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقته او في وقت
بان يكون هو ووقته معادين ح لو امكن عوده امكن عود مثله
معه لان حكم الامثال واحد وذلك محال لاستلزامه عدم الامتياز
بين الاثنين والجواب ان المراد بالمماثل المساوي في الماهية

فان اريد المثل بهذا التفسير فلا نسلم عدم الامتياز لان زيدا مثل عمرو بهذا التفسير مع تحقق الامتياز وان اريد ما يساوي في الكل فلا نسلم انه ممكن وبعضهم لما عجز عن اقامة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة والجواب منع كونه ضروريا كيف وقد بينا جوازها

الفصل في الحال

اتفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وذهبت المعتزلة اليها وسموها بالحال وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والحال وعرفوها بانها صفة لموجود غير موصوفة بالوجود والعدم ووافقهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين في ثبوتها اولا ثم نفيها واحتجوا على ثبوتها بوجهين فالوجود ليس بموجود والا لتسلسل ولا معدوم لان الشي لا يوصف بنقيضه وجوابه ان وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ب السواد والبياض يشتركان في اللونية ويتخالفان في السوادية والبياضية والمشترك غير المخصوص وهما غير موجودين والا يلزم قيام العرض بالعرض ولا معدومين لانا نعلم ضرورة انهما ليسا كذلك وكذا عالمية الله تعالى مشاركة لعالميتنا في مطلق العالمية ولا شك ان عالميته تعالى مغايرة لعالميتنا والمشترك غير المخصوص ولا يكونان موجودين ولا معدومين لما مر وكذلك يتنوع في القادرية والواجبية وغيرها والجواب لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض

وسيجي

وسيجي ذلك والجواب المطلق ان العدم هو عين انتفاء الوجود فكل ما لا يكون موجودا يكون معدوما وبالعكس وهم سلموا ان الحال ليست بموجودة فذلك عين تسليم انها معدومة اللهم الا ان يفسروا الوجود والعدم بمعنى آخر وحينئذ لا يبقى النزاع ويصير البحث لفظيا

خاتمة في الفرق بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي قد عرفت مما سلف ان الوجود هو الكون والعدم انتفاؤه فالموجود ما له الكون والمعدوم ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر اهل العلم فتارة ما فرقوا بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي واخرى بين الوجودي الحقيقي والعدمي والاعتباري فاعلم ان الوجودي هو ما ليس في نفس مفهومه وحقيقته نفي شي كالبصر والضوء والعدمي ما يكون كذلك كالعمى والظلمة ولا عبرة باللفظ فان اللفظ قد يكون مجردا عن النفي دون المعنى كالعدم والنفي وبالعكس كاللاعدم ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا كالعدم وقد يكون مركبا من وجودي ونفي كالعمى فانه ليس عدم البصر فقط بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا ويتفرع عليه مسائل فالاول لا يلزم كون الشي عدميا صدقه على المعدوم وقد ذهب اليه كثير من اهل العلم لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء العدمي بانتفاء القيد الوجودي وقد ذهل عنه كثير من المحصلين واما نقيض الوجودي فلا بد وان يكون عدميا اما بسيطا او مركبا

الصحيفة الثالثة في الماهية وفيها اربعة فصول الفصل ا
في تحقيق الماهية كل شيء فرض كليا كان او جزئيا له حقيقة هو بها
هو فان كان الشيء كليا يسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا يسمى هوية
وكل حقيقة تعرض فلا خفاء انها في نفسها معنى مغاير لكل ما يلحقها
لازما كان او مفارقا ومأخوذة مع شيء منها معنى اخر فنفس الحقيقة
مع قطع النظر عن الكل ما يلحقها سواء كان معها او لا يقال لها
الحقيقة من حيث هي واذا اخذت مع شيء آخر يقال لها الحقيقة
من حيث هي كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط فحقيقة
الحيوان مثلا من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا
جزئية ولا خارجية ولا ذهنية على معنى ان شيئا منها ليس نفسها
ولا داخلا فيها واذا اخذت مع الموجودية مثلا كانت حقيقة الحيوان
من حيث انها موجودة لا من حيث هي ويقال للماهية من حيث هي
الماهية لا بشرط شيء وبشرط ان لا يكون معها شيء الماهية بشرط لا شيء
وهي الماهية المجردة والماهية بشرط شيء موجودة في الخارج وان كان
معها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى المذكور جزء الماهيات الموجودة
وجزء الموجود موجود واما بشرط لا شيء فغير موجودة في الخارج بل ولا في الذهن
لان الوجود شرط زائد وذهب افلاطون الى انها موجودة من كل نوع
وسموها المثل الافلاطونية وفيه تناقض اللهم الا ان يستثنى الوجود
او نحوه الفصل الثاني في اقسام الماهية الماهية اما بسيطة وهي التي

لا جزء لها واما مركبة وكل منهما اما حقيقية او اعتبارية والاعتبارية
اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام والحقيقي ما يكون بحسب
نفس الامر والاعتباري ما يكون بفرض العقل واما الوجودي
فقد مر انه الذي لا يكون في مفهومه نفي والعدمي ما يكون كذلك اما
البسيط الحقيقي فكالواجب والنقطة والاعتباري فكالوجود والوحدة
فان العقل لما وجد في كثير من الاشياء لها وجودا اعتبرها شيئا الى
ان الكل كذلك لكنه بعد الامعان يذعن ان وجوده عينه لان ما حقيقته
عين التحقق لا يحتاج الى تحقق زائد بعد الحصول للماهية ولانه
يوجب التسلسل وكذا كل صفة مفهومها عين مفهوم الموصوف
كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة وقدم القدم
وما جرى مجرى ذلك واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر
والبيت من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل
فان العقل يسبق الى ان الجنس والفصل موجودان التام منهما
النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء منهما على النوع
وكالعمى ماهيته من صفة ومن موصوف كالحيوان الابيض
او من امرين متباينين كزيد مع عمرو وعرف من ذلك ان الشيء
الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود المعرفت
وكالوحدة فانها قد تكون حقيقية كما في الواجب والنقطة وقد تكون
اعتبارية كما في التركيبات الاعتبارية الفصل ج في اجزاء

الماهية وفيه بحثان فأجزاء الماهية قد يكون محمولة عليها كالجنس
والفصل وقد لا يكون كأجزاء العدد وتحقيق ذلك ان المركب اذا كان عبارة
عن الشيء المجتمع من عدة موجودات مختلفة كالبيت والعشرة وهو
التركيب الحقيقي المتعارف عند العموم فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه
فلا يقال البيت سقف والعشرة واحد اذ يمتنع ان يقال ان هذا
الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها واما
اذا كان عبارة عن شيء موصوف بعدة اشياء كالانسان مثلا فانه
عبارة عما يكون جوهرا ناميا حساسا ناطقا فيصدق كل منها
عليه وكيفية ذلك ان الشيء اذا حصلت له معان مستتبعة لخواص
فيحصل منها مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو تصديق باعتبار
حصولها ماهية تامة اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى
ان يكون شيء له معان يتبعها صفات لا توجد بدونها فالمفهومات
المتبوعة هي الذاتيات والتابعة مخصوصة كانت او غيرها
هي العوارض فاذا حصل لمادة الانسان مثلا عدة من المعاني كالابعاد
والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق فصارت بها جوهرا جسمانيا
ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي استتبعت معاني اخرى
كالمتعجبية وقابلية الصناعات وغيرها فالمتبوعات
هي الذاتيات والتوابع هي العرضيات وهذا التحقيق يعين في
معرفة الذاتيات والعرضيات ويعرف منه ايضا ان اجزاء هذه
الماهية

الماهية وان كانت متميزة بحسب المفهوم والوجود العقلي لكن لا يكون
متميزة بحسب الوجود الخارجي لما عرفت ان كلها بالحقيقة موجود
فعلم تحقيق قول الاوائل ان اجزاء الماهية قد لا يكون متميزة
في الوجود الخارجي وهذا التركيب اعتباري اذ ليس في الخارج
الا شيء واحد يصدق عليه انه هذا او ذاك وذلك العقل يعتبر
التركيب بينها وقد يجتمع التركيبان في ماهية واحدة كما في
الانسان من تركيبه وتركيب بدنه فان قلت لا اعتبار ان طابق
الخارج الامر خارجيا والا فلا عبرة بالكاذب قلت من الحقائق
ما يختص تحققه في نفس الامر بالقوى الباطنة كالكليات في المعدومات
والنسب بينها فلو كانت ثابتة في تصوراتها واحكامها انها في تلك القوى
كذلك تكون صادقة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا الجنس كلي على معنى
ان ما هو جنس في الذهن كلي فيه اما اذا كانت منسوبة اليه انها في الخارج
كذلك فلا فعدم مطابقتها الخارج لا ينفي صدقها في نفس الامر ثم
الجزء المحمول ان كان تمام المشترك بين الحقيقتين فهو الجنس والا فهو الفصل
ويجب لا بد وان يكون لبعض اجزاء الماهية افتقار الى البعض والا
لما حصل التركيب وهذا في المركب الحقيقي ظاهر اذ الهيئة الاجتماعية
جزء فيه وهي محتاجة ضرورة الى الباقي واما في المركب من الاجزاء
المحمولة فغير معلوم وقال الشارح ان الفصل علة لحصة النوع
من الجنس لان احدهما ان لم يكن علة للاخر استغنى كل منهما عن الاخر

في الحصل التركيب وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه فيتعين
العكس وفيه نظر لانه ان اراد بالعلة العلة التامة فلا نسلم
انه لو لم يكن شي منهما علة للاخر لزم الاستغنا وان اراد بها
الاعم فلا نسلم انه لو كان الجنس علة يلزم الاستلزام ولا نسلم
ان الحصة ليست مستلزمة والكلام فيها وايضا فساد آخر
وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن شرط
لحدوث النفس والبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان
والفصل اما النفس او ما يحصل منها وعلى كل تقدير لو توقف
الجنس على الفصل لزم الدور لان الجسم حينئذ يكون متوقفا
على النامي والنامي على الحساس فيلزم ان يكون الناطق متوقفا على
الحيوان فلو توقف الحيوان عليه لزم الدور حاصله اجزاء
الماهية مادية وصورية جميعا متقدمة بالوجود على وجود
الماهية في الذهن والخارج لوجوب تقدم الموقوف عليه على
الموقوف واما في العدمين فيكفي سبق عدم البعض فان قلت
جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها لزم تقدم الشي على نفسه
قلت التقدم لمجموع وجودات الاجزاء على وجود مجموع الاجزاء
من حيث هو المجموع والفرق بين بين مجموع وجودات الاجزاء
وبين وجود مجموع الاجزاء ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله
الى البسيط والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مرارا
غير

غير متناهية الفصل في ان الماهيات مجعولة ام
لا اختلفوا في ذلك فذهب اهل التحقيق الى انها مجعولة وخالفهم
الفلاسفة والمعتزلة وفصل بعضهم بان المركبة مجعولة دون
البسيط والحق انها مجعولة لوجهين الاول لا يخلو اما ان يكون
الوجود عين الماهية او لا فان كان والوجود معلول ضرورة فكذا
الماهية وان كان غيرها وقد بينا انها ليست متقررة بذاتها فيلزم
ان يكون تقررها به ليس تاثير الفاعل بالحقيقة الا في تقرر
الماهية في الخارج بان يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج
ولزمه تقرر ماهية الكون اذ صيرورة الماهية تلك الماهية في
الخارج هو بالحقيقة الكون في الخارج واستمثل حقيقة هذا الكلام
بتاليف النجار ماهية الكرسي وجعلها هي في الخارج وهذا
هو سر كيفية تاثير المؤثر في الاشياء فافهمه والبرهان على
ذلك ان ذات المعلول عند اقتضاء الوجود لا يجوز ان تكون حاصلة
في الخارج بحالها والا فلا اقتضاء قبل لا بد وان تبقى شي منها يحصل
الفاعل اداه الصورة نوعية كانت او اجتماعية والا فلا تاثير
فعلم ان الفاعل لا بد وان يوثر في نفس الماهية ويجعلها تلك في
الخارج حتى يتحقق الوجود هذا احسن بديع واحتج
الفلاسفة بان الماهية لو لم تكن تلك الماهية الا عند الوجود
لكان كونها تلك بالفاعل ولزم المحال المذكور في عدم كون السواد سوادا

وقد عرفت جوابه هناك واحتجت المعتزلة بانا بينا ان الماهيات
متقررة بذواتها فامتنع تاثير الفاعل في ذلك وقد علم ايضا جواب
ذلك ولعلهم انما اجتهدوا في ذلك ليلا يلزمهم وجوب صدور
الاشياء عن المؤثر احتج من قال ان المجعول انما هو المركب
بوجهين فالو كان البسيط مجعولا لارتفع بارتفاع الغير فلا يكون
السواد سوادا عند عدم الغير وقد تقدم جوابه وبتقدير
تسليمه لا يختص بالبسيط ب لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان
نسبة بين الشيئين فلا يعرض للبسيط واجاب الامام بان كل شي
لا يخلو عن الوجوب او الامتناع او الامكان والاولان منفيان فتعين
الامكان وفيه نظر لان ما لا يخلو عن هذه الثلثة انما هو النسبة
بين الشيئين المسماة بالمادة لا كل شي ولئن سلم لكن للخصم
ان يمنع انتفاء الوجوب لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون
تقرره واجبا بل الجواب انه وان كان بسيطا لكن كونه هو في الخارج
مغاير لكونه هو من حيث هو وهذا القدر كاف في تحقق النسبة
واحتجوا على كون البسيط مجعولا بان جاعل المركب جاعل لبعض
اجزائه والا فاذا تحققت بسايطه التي من جملتها الهيئة الا
جتماعية التي هي الجزء الصوري فقد تحقق المركب ثم توجد ذلك
الجاعل فيلزم ان لا يكون المركب اثرا يجعل الجاعل الصحيفة
الرابعة في لواحق الوجود وفيها ثلثة فصول الفصل ا

وان ح

في التعين وفيه ثلثة مباحث فا الماهية اذا تحققت في الخارج
تعرضها من المعاني المخصوصة اما بالماهية او بالاضافة ما لا يمكن لشي
اخر فتتخصص بها حيث لا يبقى امكان وقوع الاشتراك فيها فما به
التخصص يسمى تعينا وتشخصا والمركب منه والماهية هو بة هو
فالتعين ما به امتياز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن وهو
غير الماهية لكونها مشتركة دونه وغير الوجود لكونه متاخرا عن
الوجود بالطبع واختلفوا فيه فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم
انه عدمي والحق هو الاول لانه لو كان عدميا فلا يخلو من ان يكون عدما
للاطلاق او عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق او لا يكون كذلك فان كان
يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فلا يمتاز شي منها عن الاخر والتعين
ليس كذلك وان لم يكن فقد ينفك احد العدمين عن الاخر فاما ان يوجد
عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس والاول يوجب كون الشي
الواحد مطلقا ولا معينا معا والثاني كون الشي مطلقا ومعينا
معا وكلاهما محال وهذا برهان بديع واحتجوا عليه بوجوه
ضعيفة فاما قاله الامام انه لو كان عدميا فاما ان يكون عدم
تعين اخر او عدم اللاتعين فان كان الثاني يكون ثبوتيا لان اللاتعين
عدمي وعدم العدم ثبوت وان كان الاول فان كان ذلك التعين
عدميا كان هذا ثبوتيا وان كان ذلك ثبوتيا وهذا مثله فكان
ثبوتيا وفيه نظر لانه ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نسلم

الثبوتي

للحصر لجواز ان يكون عدم شيء آخر غير التعين وغير اللاتعين وان اريد به
ما يصدق عليه التعين فالحصر مسلم لكن لا نسلم كونه عدميا ولئن
سلمنا لكنا قد بينا ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا مثل
العمى واللاعمى ب هذا الحيوان من حيث هذا الحيوان ثابت وجزء
الثابت ثابت فالهذية ثابتة وفيه نظر لان كون الهذية ثابتة
لا توجب كونها ثبوتية اذ العدمي قد يكون ثابتا كما ان الشخص الاعمى
من حيث انه اعمى ثابت مع انه لا يلزم كون العمى ثبوتيا ح لو كان
عدميا لا يكون متعينا في نفسه فلا يعين غيره وهذا بالحقيقة
عين النزاع احتج المانع بوجوه فالاول لو كان التعين ثبوتيا لكان له
ماهية كلية فيحتاج الى تعين آخر ويتسلسل وجوابه لا نسلم
انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية كلية لم لا يجوز ان يكون التعينات
متغايرة بالماهية والاشتراك لفظيا وحينئذ يكون تعين التعين
عين ماهيته ب لو كان اتصاف الماهية بالتعين موقوفا على
امتيازها عن غيرها بتعين آخر وتسلسل لامكان تميز الماهية
بنفسها لان ماهية اشخاص نوع واحد فلا تميز الا بزائد والجواب
انها تتميز بوجودها الخارج ج تعين الشخص الذي له مشارك في نوعه
ان كان بالماهية او بالفاعل انحصر نوعها في شخص هذا خلف
وان كان بالقابل فتعين القابل ان كان بقابل آخر تسلسل وان كان
بالمقبول وهو التشخص دار والجواب لم لا يجوز ان يكون بالماهية

كان ثبوتيا

والوجود

والوجود الخارج وحينئذ لا يلزم الانحصار او بالفاعل مع استعدادات
تعرض للقابل باسباب حادثة وايضا ذلك منقوض بالوجود فانه متعدد
مع انه بالفاعل ولا نسلم الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل
لا بتعينه ولا يتوقف التاثير على التعين بل على الوجود البحث الثاني
تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية لان الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
لان الكلي المتصف بكلي آخر لا يصير بحيث يمتنع من تصور الاشتراك فيه
لان الموصوف والصفة والاتصاف جميعها كليات فان قلت اذا
قيدنا كليا بكليات بكل قيد يجعله اخص مما قبله فلم لا يجوز ان
ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه
وايضا لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الكليين او الكليات
يفيد تعين الآخر وتخصيصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد
كما في الخاصة المركبة قلت كل معنى كلي يمكن العقل ان يعرض
له اشخاصا غير متناهية لان فرض الشخص ليس الا ان يفرض
ذلك المعنى موجودا متشخصا وذلك لا يقف اشخاصه على حد لا يتجاوز
عنه حتى ينتهي الى حد يختص بواحد بل يتمكن العقل ان يفرضه
اشخاصا غير متناهية فحينئذ لا يحصل الجزئية من تقييد
الكليات نعم قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية
لكن ذلك لا يمنع العقل عن تجويز شخص آخر البحث الثالث
في علة التعين قالوا الماهية ان اقتضت تعينا كان نوعها في شخصها

كماهية الواجب والا فلا بد لها من علة سواها غير مباينة لان
نسبتها الى المحل واحدة والملاقية لا تكون حالة في التشخص لان
المحل سابق والمعلول مسبوق بل محلا له وهو المادة فما لا يكون
ماديا كان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا
ولذلك الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة وقد يحتاج الى امور
اخرى تكتنف بالمادة وفيه نظر اذ جاز ان يكون السبب حالا
في محل التشخص لا حالا فيه ولا محلا له والحق ان علة التعين
تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت
في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت
شيئا منفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى
للتعين سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهية وحده كاف في تعينها
فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الموجودات
للماهية

الفصل ب في الوحدة والكثرة وفيه ابحاث

ا الوحدة غنية عن التعريف ووجودية لان الكثرة وجودية
قطعا وهي مركبة من الوحدات فيكون الوحدة ايضا وجودية
وهي غير الوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد
وغير التعين بمثل ذلك ب المقول عليه الواحد قد يكون
عددا وقد لا يكون اما الاول فجهة وحدتها ان كانت مقومة لها
فهما الواحد بالجنس او بالنوع وقد يلزمه الواحد بالجنس والفصل
وان كانت

والوحدة قسمان قسم يعتبر من العدد كوحدة الجنس والنوع
وقسم لا يعتبر من العدد كوحدة النقطة والعقل لان فيهما لا يمكن التعدد

وان كانت عارضة لها فهما الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك
وبالمحمول كالثلج والقطن وان لم تكن مقومة ولا عارضة فهما
الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة
للنسبتين بل للنفس والملك واما الذي لا يكون عددا فيقال له الواحد
بالشخص فهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن له مفهوم سوى ذلك
المعنى فهو الوحدة وان كانت فان كان له وضع فهو النقطة والا
فالنفس والعقل وان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة
فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار
او لغيره كالجسم البسيط ويقال ايضا واحد بالاتصال للخطين
المحيطين بالزاوية ولما يتلازم طرفاها كالملتحمين بالطبع
او غيره وان لم يكن اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاجتماع
ويقال للاتحاد الاثنين في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاضافة مناسبة وفي
الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازنة
ج اختلفوا في اتحاد الاثنين بالذات فذهب المحققون الى
امتناعه ومال اليه قوم من متالهة الفلاسفة فقال بعضهم
باتحاد النفس مع البدن وبعضهم باتحاد النفس مع العقل
الفعال وبعضهم باتحاد العاقل مع المعقول واليه ذهب الشيخ

في كتاب المبدا والمعاد وذهب اليه ايضا قوم من متصوفة
الاسلام ووجد ايضا في الانجيل ان المسيح قال باتحاده مع الله تعالى
كما سنورد نصه من قسم الكلام ومعنى الاتحاد ان يصير شي واحد
واحدا آخر بعينه من غير استحالة وتركيب حتى يكون هناك
شي واحد هو هذا وذاك بعينهما واستدلوا على بطلان الاتحاد
بانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما
او احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود
ولقايل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لما بقي الاتحاد وانما
يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز
ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس و
الفصل فان قلت حينئذ الى احد القسمين الباقيين انهما قبل
الاتحاد كانا موجودين بوجودين فبعد الاتحاد ان كانا موجودين
بوجود واحد يلزم انعدام احدهما قلت هذا انما يلزم ان لو انتفى
احد الوجودين لم لا يجوز انه كلما حدث الذاتان اتحد الوجودان
والتعينان ايضا وتصور مفهوم الكثرة ووجودها ضروريان
وهي غير الوجود وغير التعين لان الواحد باعتبار انه موجود
متعين وليس بكثير ويقال لها العدد والاعداد انواع اختلافها
بالخواص اللازمة كالصمم والمنطقية الموجبة لاختلافها
بالفصول وقوام كل نوع بالوحدات التي فيه لا بالاعداد

التي

التي فيه فالستة ليست متقومة بثلاثتين اذ ليس تقومها اولى
من تقومها بالاثنين والاربعة بل ست مرات وحدات وكل اثنين
اشتركا في النوع فهما المثلان والا فالمتخالفان ويعمهما الغيرية و
المتخالفان قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان هما
اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقيل
اقسامه اربعة لانهما ان كانا وجوديين فان كان يعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما مضافان والا فالضدان وان كان احدهما عدميا فان
اشترط فيه موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه
فهما العدم والملكة الحقيقيتان وان كان بحسب وقت يمكن حصوله فيه
فهما العدم والملكة المشهوران وان لم يشترط ذلك فهما السلب والايجاب
اعني النقيضين ويكون احدهما كاذبا فقط وساير المتقابلين
يجوز ان يكذبا وههنا بحث لانهم اشترطوا في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد وحينئذ
لا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان مثل تقابل
السواد والصفرة والانسانية والفرسية يخرج عنهما
مع صدق التعريف عليه وكذا القسم الثاني ان اشترط كون
العدم عدم اللازم وان لم يشترط لم يكن هذا التقابل من
السلب والايجاب اذا لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس
كذلك لجواز ارتفاعهما وهم ايضا صرحوا بان العدم في هذين

القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي وايضا خرج من هذه
الاقسام تقابل العدميين كالعمى واللاعمى فصل ج
في الحدوث والقدم الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم
والقدم كون الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين
الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود ثم الحدوث اما اضافي
وهو الذي مضى من وجود شي اقل مما مضى من وجود اخر واما
مطلق وهو اما زماني اذا كان الوجود مسبوقا بالعدم واما
ذاتي اذا كان الوجود من الغير لانه حينئذ يكون استحقاق الوجود
من العلة وعدم استحقاقه بالذات اقدم فاستحقاق الوجود بل الوجود
مسبوق بعدم استحقاقه ويعلم من ذلك ان الاشتراك انما هو في لفظ
الحدوث والقدم في مقابلة الحدوث فيكون القدم ايضا بالمعنى والاول
من الحدوث اخص من الثاني والثاني من الثالث والقدم بالعكس
وقيل الحدوث والقدم عدميان لان الحدوث لو كان وجوديا
فاما ان يكون حادثا او قديما ولا اولى يوجب التسلسل والثاني قدم
الحادث وكذا القدم لو كان حادثا يلزم حدوث القدم ولو كان قديما
تسلسل والجواب ان حدوث الحدوث وقدم القدم نفس ذاتيهما
كما مر خاتمة في التقدم والتاخر اقسام التقدم خمسة فا
التقدم الزماني كتقدم الاب على الابن ب التقدم بالرتبة
اما وضعيا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدي من الامام وطبيعيا

كتقدم

وما بالذات

ومما يكون بالغير

كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدي من الجنس وبالعكس اذا ابتدي
من النوع ج التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا
وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر مثل حركة الاصبع وحركة
الخاتم د التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه
للمتاخر غير مؤثر كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط
هـ التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل قيل عرف الحصر
بالاستقراء ونقض بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض اذ ليس ذلك
بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان ولا بشي من الاقسام الباقية
وفيه نظر اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم
قبل المتاخر قبلية لا تجامع مع المتاخر في زمان واحد
وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين او احدهما
زمانا والاخر غيره ويمكننا الحصر بان نقول لا يخلو من
ان يجب كون المتقدم مع قبليته اجتماع المتاخر في زمان
واحد اولا فان كان فهو الزماني وان لم يجب فلا يخلو من ان يجب
كون المتقدم محتاجا اليه اولا فان وجب فلو كان مؤثرا فهو بالذات والا
فبالطبع وان لم يجب فان كان الترتيب معتبرا فهو بالرتبة والا فبالشرف
واقسام التاخر في مقابلة اقسام التقدم الصحيفة الخامسة في لواحق
الماهية وفيها ثلثة فصول الفصل ا في معنى الواجب والممكن و
الممتنع كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب او ممتنع

او ممکن لانه ان اقتضت ذاته وجوده فی الخارج فهو الواجب
والا فان اقتضت عدمه فهو الممتنع وان لم یقتض شیئا منهما
فهو الممکن فیکون لذاته ان لا تقتضی شیئا منهما فالواجب بالذات
ما تقتضی لذاته وجوده فی الخارج والممتنع بالذات ما یقتضی
لذاته عدمه والممکن ما یقتضی لذاته ان لا یقتضی شیئا منهما ویعلم
من ذلک ان شیئا منهما لا ینقلب الی الآخر لان اقتضاء الذات
لازم لها فلو انتفی انتفت الذات لانه لازمها فلو انتفی انتفت الذات
نعم قد یصیر الممکن واجبا بغیره کما یصیر عند المقتضی وقد یصیر
ممتنعا بغیره کما یکون عند المانع لکن ذلک لا یخرجه عن کونه ممکنا
بذاته فان قیل ان اردتم بالاقتضاء الاقتضاء التام فحینئذ یکون
الممکن ما لا یکون ذاته مقتضیة للوجود والعدم بالاقتضاء
التام ولا یلزم من ذلک ان لا یکون مقتضیة لاحدهما فی الجملة و
حینئذ یکون ذلک الطرف اولی من الطرف الاخر راجحا
علیه فجاز ان یقع بلا مرجح وان اردتم به الاقتضاء مطلقا
فجاز ان یتخلف الوجود عن الواجب والعدم عن الممتنع قلت
نعنی به الاقتضاء التام وسیتبین انه لا یمکن احد طرفی الممکن
اولی به لذاته بحیث یکفی تلک الاولویة فی وقوع ذلک الطرف
واعلم انه لیس المراد بقولنا ذات الممتنع تقتضی عدمه
ان ذاته فی الخارج تقتضی ذلک اذ لیس لذاته تحقق فی الخارج

اصلا

اصلا بل هی من مخترعات العقل فکیف یقتضی فیه شیئا بل المراد انها
فی العقل تقتضی ذلک ای اذا وجدت فی العقل وجد لها هذا الاقتضاء
وان لم توجد فلا واما ذات الممکن والواجب فهما تقتضیان الامکان
والوجوب فی العقل وفی الخارج ایضا اما ذات الواجب فلدوام
تقررها فی الخارج واما ذات الممکن فبشرط ان توجد فیه واذا عرفت
ذلک فنقول الوجوب الذاتی هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات
والامتناع الذاتی ضرورة العدم بسبب الذات والامکان عدم
اقتضاء شیء من الطرفین بحسب الذات وذلک لانه اذا تحققت ضرورة
الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتی من حیث انه تحقق
ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم تتحقق لم یتحقق الوجوب
من حیث انه لم تتحقق الضرورة المذکورة وکذا الامتناع
والامکان ویعلم من ذلک ان مفهوم الوجوب والامتناع والامکان
اعتباری لکونه نسبة وسیجیء فی باب النسب انها کلها اعتباریات ولهما
وجه اخر یختص بالامتناع والامکان وهو انک قد عرفت ان اقتضاء
الذات فیهما انما هو بحسب العقل فان قیل نحن نعلم بالضرورة امتناع
اجتماع النقیضین وامکان زید قبل حدوثه امران متحققان فی الخارج
سواء وجد فرض فارض اولا قلت معنی الامتناع کما عرفت ضرورة
العدم باقتضاء الذات فی العقل وهذا المعنی حاصل لاجتماع النقیضین
فیتحقق فی الخارج انه فی العقل یقتضی ضرورة عدمه فی الخارج فیظن

ان الامتناع امر حقيقي وكذا الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع
وستورد ما قيل فيه الفصل ب فيما قالوا في الوجوب
اختلفوا في وجوديته واحتج من قال انه وجودي بوجوه فا
انه اكد الوجود وهو لا يتأكد بالعدم وفيه نظر اذ نفي قابلية
العدم مؤكد مع انه عدمي ب انه مقتضي لثبات الوجود
وفيه بحث اذ المقتضي هو الذات ج ما قاله الامام انه نقيض
اللاوجوب المحمول على المعدوم فيكون وجوديا وفيه نظر لما عرفت
ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وايضا قد عرفت في المنطق
ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع فالصادق حينئذ سلب
الوجوب لا ايجاب اللاوجوب وذلك لا يوجب كون الوجوب
ثبوتيا واحتج المنكرون بوجوه فا لو كان ثبوتيا لكان اما
نفس الماهية او داخلا او خارجا والاول والثاني باطل
لانه نسبة والنسبة متأخرة والثاني ايضا يقتضي تركيب الواجب
والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكنا اذ الخارج محتاج فيكون ممكنا
وحينئذ جاز زواله عن الواجب والجواب انه لا يلزم من امكان
الشيء جواز زواله لجواز ان يصير واجبا بغيره وههنا وجب
بالذات ب لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك
غيره فيه ويمتاز بخصوصيته فيكون وجوده غيرها
هيئته فان وجب اتصافها به كان للوجوب وجوب ويتسلسل

والا

والا امكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا والجواب
ما مر بان وجوب الوجوب عينه ج هو نسبة فيكون خارجا
وحينئذ يكون ممكنا واجبا لوجوب سببه وللواجب وجوب قبل
هذا الوجوب والجواب ان وجوبه بالذات لا بوجوب الذات هذا
ما قيل فيه والحق انه وجودي لكنه اعتباري كما عرفت الفصل
ج في الامكان اختلفوا فيه فقالت الفلاسفة انه وجودي وانكره
المليون واحتجت الفلاسفة بوجوه فا انه مقابل للامتناع
العدمي والجواب انه ليس نقيضا له ولئن سلم لكنا قد بينا ان
نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وعارضه الامام بانه مقابل للوجوب
الوجودي ب ما ذكره الشيخ انه لو كان عدميا لما كان الشيء في نفسه
ممكنا اذ ليس بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فرق
والجواب ان الاول كون الامكان صفة سلبية والثاني سلب
الامكان بالكلية ج نقيضه اللاامكان العدمي وجوابه ما مر
واحتج المليون بوجوه فا لو كان ثبوتيا وهو متقدم على وجود
الممكن فان قام به يلزم قيام الوجودي بالمعدوم وان قام بغيره
يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان سواء كان
ذلك الغير مادة الممكن كما ذهب اليه الفلاسفة وغيرها ب
هو نسبة فلو كان وجوديا لكان متأخرا عن الوجود ويلزم ان يكون
الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا ج ما قاله الامام انه لو كان

ثبوتها الخارجي مشاركا لغيره في الوجود ومخالفا له بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده كان الامكان واجبا بذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا لاشتراط وجود الامكان بوجوده وان امكن كان له امكان آخر وتسلسل او ينتهي الى ما يجب وفيه نظر اذا كان الامكان عين ذاته هذا ما قيل فيه والحق ما ذهب اليه المليون خاتمة

كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده وهو وجوب فيضانه عن علته التامة والثاني لاحق وهو الوجوب بشرط المحمول والامكان على قسمين احدهما الاصلي وهو المعنى المذكور والثاني الامكان الوقوعي وهو انما يكون عند حصول الاستعداد وتحقق الشرائط وارتفاع الموانع ويسمى بالامكان الاستعدادي وهو بالنسبة الى الاستقبال يسمى امكانا استقباليا الصحيفة

السادسة في لواحق الوجود للماهية وهي العلية والمعلولية وهي قسمان الاول في العلة وفيه فصول الفصل الاول في اقسام العلل العلة ما يحتاج اليه الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء او غير تامة وهي خمسة لانها اما جزء لذلك الشيء اولا والاول علة الماهية والثاني علة الوجود وعلة الماهية اما ان يكون بها الشيء بالقوة وهي العلة المادية او بالفعل وهي العلة الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اولا والاول العلة الفاعلية والثاني ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط ويندرج فيه عدة اشياء مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف

للادمي والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الدجن للقصار وزوال الرطوبة للاحراق ولما كانت هذه الاشياء راجعة الى تتميم العلة الفاعلية جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء وركن وذاتي ومقوم ويقال للمادية باعتبار كونها مشتركة بين الصور مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض والعدمي جاز ان يكون جزءا للعلة التامة كعدم المانع وهل يجوز ان يكون جزءا للعلة الفاعلية ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا يعلل به منع ومن علم انه يعلل به سلم وهذا حق الفصل الثاني في العلة الفاعلية وفيه بحثان فالعلة الفاعلية هي ما به وجود الشيء وهو اما مختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الاثر وكل منهما اما علة للوجود او للبقاء وقد يكون الشيء الواحد علة لهما معا لان المؤثر اذا كان مفيضا للوجود افاضة تامة يستغني الاثر معه عن الغير كمماسة النار للاحراق فانها كافية في وجوده وبقائه وقد يكون علة لاحدهما دون الآخر كالبناء فان حركات اعضائه المخصوصة علة لوجود البناء دون البقاء فان البقاء انما يكون بشدة التيام الاجزاء والدعائم والاساطين وامثالها وعلة البقاء جاز ان تكون مع الايجاد وجاز ان يكون بعده كاشتعال الفتيلة بمماسة النار وبقائه

فانه غير ماهيته وجب وجوده

على

وجوده

بانصباب الذهن بعد الاشتغال وانكر المتكلمون علة البقاء لاعتقادهم
ان الممكن حالة البقاء غني عن السبب وسيجي هذا البحث

البحث الثاني

اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه بدون تعدد الالات والقوابل
هل يصدر عنه الكثير من واحد ام لا فقال المليون نعم وانكره الفلاسفة
والمعتزلة واحتجوا بوجوه فالاول لو صدر عنه اثنان فكونه مصدرا
لاحدهما غير كونه مصدرا للاخر اذ قد يمكن تعقل احدهما بدون الاخر
وان النسبة بين الشي وغيره غير النسبة بينه وبين الاخر فان
كان احدهما او كلاهما داخلا في ماهية المصدر لم يكن المصدر واحدا
وان كانا خارجين كانا معلولين له فيكون الكلام في كيفية صدورهما
عنه كالكلام في الاول فيفضي اما الى التركيب او التسلسل والجواب
ان كون الشي مصدرا امر اضافي وستعلم ان الاضافات كلها اعتبارات
وحينئذ يستغني عن العلة على تقدير الخروج وايضا لا يخلو من ان يكون
كونه مصدرا صفة حقيقية اولا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان
كان كان للمصدر جهة اخرى غير الماهية فلا يكون المصدر واحدا من جميع
الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر عن الواحد
شي اصلا وتقريره من وجهين فالاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر
مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وننقل الى الاخر ب لو صدر
عنه شي لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شي فكونه مصدرا مغاير له
وهو لا يجوز ان يكون جزءا له كما مر فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه

اثنان ت اذا صدر عنه آ و ب يلزم صدور آ عنه مع عدم
صدوره عن الجهة الواحدة لان آ ليس ب وليس ب نقيض
ب فاذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين
فلم يصدر عنه ا والا لصدر ليس ب وكذا يلزم صدور ب وعدم صدوره
ولا يلزم ذلك في المركب لان له جهتين او جهات فيجوز صدوره عن جهة
وعدمه عن اخرى وليس في كتب القوم تقرير هذا البرهان وجوابه
ان نقيض وجود الشي سلب وجوده عنه لا سلب وجوده عن شي آخر لاختلاف
الموضوع بل هو نقيض وجوده لذلك الشي فيجوز صدق وجود الشي مع سلب
وجوده عن شي آخر بل كل موجود هو كذلك فيجوز وجود ب مع سلب وجوده
عن آ ج يستدل بتسخين النار وتبريد الماء استدلالا ضروريا على اختلاف
طبيعتهما فتغاير الاثار دليل على تغاير المؤثرات فمتى لم يكن المؤثر متعددا
لم يكن الاثر ايضا كذلك والجواب ان الاستدلال على الاختلاف انما كان
بتخلف اثر كل واحد منهما عن الاخر لا باختلاف الاثار ولئن سلمنا لكن
صدق القضية الجزئية لا يوجب صدق الكلية والبحث فيها والحق
امتناع صدور الكثير لما عرفت في الصحيفة الثالثة ان الايجاد لا يمكن
بدون صدور الاثنين الماهية والوجود وايضا ما ذكروه منقوض بالنقطة
المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير
مفهوم كونها محاذية لاخرى منه ولم يلزم من ذلك شي من المحالات
فان قلت المحاذاة اعتبارية قلت المصدرية ايضا كذلك وتعقل

عن المتكلمين شبهتان ذكرهما الامام في كتبه فان لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر
اما بوسط او بغيره وذلك باطل ضرورة واجاب بعض فضلاء زماننا
رحمهم الله ان معنى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان الواحد
بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه اما اذا اعتبر فجاز ان يصدر عنه
الكثير مثلا اذا صدر عنه واحد جاز ان يصدر منه مع ذلك المعلول واحد
آخر ومنه مع ذلك الثاني ثالث وعلى هذا ثم منه مع اثنين منها ثم مع
الثلاثة وعلى هذا وحينئذ لا يلزم علية كل واحد لآخر وفيه نظر
لانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر منه ومن ذلك الواحد آخر فلا بد
وان يكون له تاثير في صدور المعلول الثاني فكونه مصدر الاول غير كونه
مصدرا معه للثاني ويعود الفساد المذكور بل الجواب ان يقال انما يلزم
ذلك ان لو كان كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك بل
الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض مع انها شيء واحد
وفيه نظر لانها ليست واحدة من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد
والماهية والتاليف وغير ذلك واقتضاء المكان للابعاد وقبول
الاعراض للماهية وقالوا ايضا الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا لان الفاعلية
غير القابلية وهما اما داخلان او خارجان الى آخره وقد مر جوابه
وتمسكوا ههنا بوجه خاص وهو ان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلو كان الواحد فاعلا

وقابلا لشيء يلزم ان يكون النسبة الواحدة بالامكان والوجوب معا والجواب
ان نسبة القبول بالامكان العام وهي لا تنافي نسبة الوجوب **فصل**
ح في العلل الباقية وفيه ابحاث الاول في العلة المادية وهي ما به الشيء
بالقوة كالخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة وانما قيل
العلة المادية بالنسبة ليندرج فيه المادة وما يشبهها
كالسطح والخط للدائرة وكذا العلة الفاعلية ليدخل الفاعل والموجب
وكذا الباقي والمادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة آخر كالهيولى
للصورة الجسمية او بها اما مع الاستحالة كالخبز للصورة الدموية
او لا معها اما مع الحصر كالبدن مع النفس للصورة الانسانية والسطح
والخط للصورة الدائرة او لا مع الحصر كالاشخاص للصورة العسكرية
بحث في العلة الصورية وهي جزء يصير الكل به بالفعل كالصورة
السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط
وصورة البسائط نفس طبيعتها كصورة الماء مثلا لكنها باعتبار
انها مقومة للنوع صورة وباعتبار كونها مبدأ للتغير والثبات
طبيعة اذ الطبيعة هي مبدأ قريب لتغيرات محله وثباته
بالذات واما المركبات فقد يتركب صورها من صور بسائطها
كصورة الترياق وقد تتركب من اجتماع الاجزاء كالصورة
الاجتماعية **ح** في العلة الغائية وهي ما لاجله الايجاد وهي
علة بماهيتها اذ تقدمها انما يكون في العقل ومعلولة بوجودها

اذ وجودها يتوقف على تحقق المعلول والغايتان تترتبتا على المبدا اما
او اكثريا فهي الغاية الذاتية كالموت على الذبح والاسهال على شرب السقمونيا
والا فاتفاقية كوجدان الكنز على حفر موضع وانما يكون ذلك لتخلف
بعض ما لا بد منه لحصول المسبب في الاكثر الفصل الخامس في ابطال الدور والتسلسل
اما الدور فلانه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده لزم توقفه
على نفسه وتقدمه عليها فان قلت انتفقت الاراء على ان الماهية من حيث
هي جاز ان تكون علة لشيء فلم لا يجوز ان تكون ماهية احدهما علة لوجود الآخر
ووجود الآخر علة لوجوده وحينئذ لا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا
تقدمه قلت حينئذ لا يكون دورا ويعود المحذور ايضا اذ لو كانت
الماهية علة فما لم تتحقق لم تتحقق معلولها وهي لا تتحقق الا بعد الوجود
لما عرفت انها قبل الوجود غير متقررة وحينئذ يعود المحال و
ماهية الواجب متقررة في نفس كونها ماهية ومقتضية للوجود
الخارجي ومنع الامام كون المحتاج الى المحتاج محتاجا لان العلة
القريبة تكفي في وجود المعلول وان لم توجد البعيدة فالمعلول
بالحقيقة لا يحتاج الى العلة البعيدة وفساده غير خفي على المحصل
واما التسلسل فقال الحكماء في ابطاله ان مجموع سلسلة العلل ممكن لاحتياجه
الى آحاده الممكنة فله علة مستقلة وهي اما كل الآحاد وهو نفسه
او كل واحد منها ولزم توارد علل مستقلة على معلول واحد
بالشخص او بعضها ولزم كونه علة لعلته ولنفسه اذ علة المجموع
علة كل واحد لانه لو حصل البعض بشيء آخر لكانت العلة مع ذلك الشيء
علة فلا يكون مستقلة او امر خارج عنها والخارج عن كل الممكنات لا يكون
ممكنا فلزم انتهاء الممكنات الى الواجب هذا هو المشهور عند المتأخرين في ابطال
التسلسل وفيه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة لم لا يجوز ان يكون
ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع
ضرورة وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم ويكون علة ذلك البعض ما بعد معلوله
الاول الى غير النهاية وكذا علة علته وعلى هذا القياس الى ما لا نهاية له
وهذا منع ما خطر ببال احد ولا نسلم ان الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة
الموجودات الممكنة وانما يكون كذلك ان لو اشتملت هذه الجملة على جميع الممكنات
وايضا ما لزم من هذا البرهان بطلان التسلسل بل ثبوت الواجب
وهم في بيان ذلك ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه حسن وهو ان
يقال علة المجموع اما ماهيته او نفسه او بعضه او خارج عنه
او المركب من الداخل والخارج والاول باطل والا لكان المجموع واجبا
وكذا الثاني والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكذا الثالث والخامس
لان بعض فرض كانت عليته اولى بذلك فتعين كون العلة خارجة
ولا بد وان تكون علة لبعض افراد المجموع اذ لو لم تكن علة لشيء اصلا
يمتنع ان تكون علة للمجموع واذا كانت علة لبعضها يجب ان يكون
طرفا للسلسلة اذ لو كان بعدها علة اخرى لكانت هي داخلة في
السلسلة لا خارجة هذا خلف فقد انتهت الآحاد بها بطل التسلسل

علة

ويلزم من ذلك ايضا كونها واجبة والا لكانت في السلسلة وهذا التقرير
ليس في كتب القوم برهان آخر اعم من الاول لو وجد عدد غير متناه
فلا يخلو من ان يكون عدة الالوف الموجودة فيه مساوية لعدة
آحاده او اكثر او اقل والاقسام باسرها باطلة اما الاول والثاني
فظاهر لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف
وكذا الثالث لانها لو كانت اقل لكانت آحاد السلسلة مشتملة على
على تلك العدة مع زايد فتلك العدة اما ان يكون من الطرف المتناهي
او من الطرف الغير المتناهي فان كانت من الطرف المتناهي تناهى
اذ كل قطع يفرض من السلسلة يكون الآحاد بينه وبين المبدا متناهية
والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة ايضا لان المؤلف من جمل متناهية
العدة متناه ضرورة وان كانت من الطرف الغير المتناهي يلزم
ايضا تناهي السلسلة لانه لا بد وان يكون بين المبدا ومبدا
تلك العدة من السلسلة آحاد متناهية لما مر وهي فضل
آحاد السلسلة على عدة الالوف فيكون عدة الالوف ايضا
متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف لما كان
متناهيا فعدة الالوف اولى به فيلزم تناهي السلسلة كما بينا
وهذا البرهان مما سنح للافكار واستدل الحكماء على بطلان التسلسل
بوجوه فانه لو وجدت السلسلة فيكون بعد مرتبة من المبدا الى مراتب

او مراتب جملة اخرى ويكون الجملة الاولى مؤلفة منها ومن زايد
فحينئذ لا يخلو من ان ينطبق احديهما على الاخرى بان يقع الجزء الاول
من احديهما في مقابلة الجزء الاول من الاخرى والثاني في مقابلة الثاني
والثالث في مقابلة الثالث وهلم جرا او لا ينطبق فان انطبقت يكون
الجزء كالكل وان لم تنطبق ينتقص آحاد الناقصة والا لزم الانطباق
واذا انتقصت انتهت والاولى زايدة عليها بقدر متناه فهي
ايضا متناهية وهذا هو المسمى بالبرهان التطبيقي واجابوا بانا لا نسلم
انه لو انتقصت آحاد الناقصة انتهت فان تضعيف الواحد مرارا
غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين بكذا لعدة مع انه غير متناه
وفيه بحث ثم شرطوا في وجوب التناهي كون الآحاد موجودة
دفعة كالازمنة الماضية والحركات الفلكية او لا يكون له ترتيب
كالنفوس الناطقة فجوزوا [illegible] غير متناه وانت تعرف ان هذا
البرهان [illegible] والتخصيص [illegible] في العقليات بسبب
كل عدد اما زوج او فرد [illegible] فهو الزوج والا
فهو الفرد وكل زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل
من زوج بعده بواحد وكل عدد هو اقل من عدد آخر فهو متناه او نقول
لو كان بعده فرد او زوج اكثر منه بواحد لكان هو بين طرفين منحصرين
وكل ما هو كذلك فهو متناه لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين
وفيه نظر اذ لا نسلم ان كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي

قوله لو لم ينقسم بمتساويين كان فردا قلنا لا نسلم لجواز ان يكون
عدم انقسامه بمتساويين لكونه غير متناه لا لكونه فردا وقال
بعضهم كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان يزاد عليه شيء او ينقص
عنه شيء وكل ما هو كذلك فهو متناه والجواب ان الزيادة والنقصان
انما يمكن في العدد المتناهي او بالنسبة الى الطرف المتناهي واما بالنسبة
الى الطرف الغير المتناهي فلا والمفيد ذلك ح لو تسلسلت العلل
فان كان بين هذا المعلول وكل واحد من علله علل متناهية كان
الكل متناهيا اذ المركب من الاعداد المتناهية متناه والا لكان بينه
وبين واحد من علله علل غير متناهية ثم لا تناهي محصورة بين حاصرين
وهذا ذكره صاحب الاشراق والجواب لا نسلم انه لو كان بينه
وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يكون
كذلك ان لو كان عدة تلك العلل المتناهية متناهية واما اذا لم يكن فلا
والامر كذلك الفصل هـ قالت الحكماء عدم العلة علة العدم
وانكره المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتجت
الحكماء بان عدم المعلول لا بد له من سبب لامتناع ترجح احد
طرفي الممكن بلا مرجح فذلك السبب ان كان وجوديا لا بد وان يكون
محلا لوجود العلة والا امتنع تحقق العدم فيكون عدم العلة علة
العدم لانه امتنع بدونه وان كان عدميا كان عدم العلة قطعا
اذ لو كان عدم الغير لما كان علة لانه لو تحقق علة الوجود تحقق
الوجود

سواء تحقق هو اولا والخصم ان يمنع احتياج العدم الى العلة لان
مذهبه ان العدم لا يعلل واحتج المتكلمون بان العلية والمعلولية
ان كانتا ثبوتيتين امتنع كون العدم علة ومعلولا لاستحالة قيام
الموجود بالعدم وان كانتا عدميتين فكذلك لان التاثير يستدعي
حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول والعدم نفي محض
فيمتنع التاثير وكون العدم اثرا وفيه نظر لان العلية والمعلولية
انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانتا وجوديتين حقيقيتين اما
اذا كانتا اعتباريتين فلا وستعلم انهما كذلك والعدم زوال
الوجود وانا لنا الوجود من الامور الواقعة والحق ان عدم العلة
علة العدم لان العلة هي موقوف عليها والموقوف يرتفع بارتفاع
الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول
وهم ان ارادوا بقولهم العدم لا يعلل ان العدم ليس له علة
فذلك التزام الترجيح بلا مرجح او كون العدم من ذات الممكن
وان ارادوا به انه لا يطلق عليه اسم المعلولية وان كان كذلك
فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل المعاني وايضا هم صرحوا
بالمعدم وسلموا ان الله تعالى معدم الاشياء وصح القول بمعلولية
العدم فان قلت قد يرتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون
علة كارتفاع البناء مع بقاء البناء قلت لا نلزم ارتفاعه
ارتفاع علته الحادثة لا ارتفاع علة البقاء وحينئذ ينتفي ما هو

معلوله وهو انه اذا حصلت العلة التامة للمعلول يجب وجوده عند
وجوده وجود علته التامة اذ لو امكن فلو تحقق فان توقف
على زائد لما كانت العلة تامة والا لزم الترجيح بلا مرجح
والتقدير الممكن يستلزم المحال وهو امتناع اذا بالذات محال
وبالغير يوجب تحقق المانع والمقدر انتفاؤه هذا التقرير
بديع والوجه البديع ان التاثير التام من الفاعل والقبول التام
من المعلول داخلان في العلة التامة لانهما مما يتوقف عليه
الوجود ووجود العلة التامة لانه لو تحقق وجوده مع عدم العلة
التامة يلزم تحقق الشيء مع انتفاء ما يتوقف هو عليه وذلك
محال القسم الثاني في المعلول وفيه فصول الفصل الاول
في امتناع ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح اتفقوا على ذلك الا الشاذ
من الطبيعيين مثل ذيمقراطيس واصحابه فانهم زعموا ان
وقوع السموات اتفاقي واحتج العقلاء على بطلانه بوجوه
فاما ذكره الشيخ وهو ان تخصيص الممكن بذلك الطرف ان كفى
فيه ماهيته فذلك الطرف واجب له ويخرج عن الامكان وان
لم يكف فلا بد من انضياف امر اليه فاحتاج الى منفصل وللقائل
ان يقول لا نسلم انها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج الى شيء اخر
وهو عين النزاع ب ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب
لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا

وجوديا

وعندهما وجود المعلول ضروري وكذا يجب عند وجود المعلول

وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه
قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب
بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب
اعتباري كما عرف فجاز قيامه بالمعدوم وبتقدير تسليم يمتنع
قيامه بالمؤثر اذ الوجوب صفة الممكن وصفة الشيء يمتنع قيامها
بغيره والقائم بالمؤثر انما يكون الايجاب لا الوجوب وايضا
هذا لا يتم في طرف العدم ج لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح
كان ذلك الطرف اولى به فانه متساوي الطرفين والجواب
لم لا نسلم انه لو ترجح لكان اولى به وذهب بعضهم الى دعوى الضرورة
في ذلك اذ يجزم به الصبيان والمجانين بل مما يكون من نوع اخر
واعترضوا عليه بان قولنا الواحد نصف الاثنين اظهر منه
والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه وحينئذ
لا يبقى اليقين التام والجواب انه يجوز ان يكون بعض الاوليات
اجلى من البعض ولعل ذلك التفاوت من تفاوت تصور المحكوم
عليه وبه دون الحكم هذا تقرير اقوالهم ويمكننا ان نستدل على
هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول لو وقع احد
طرفي الممكن لا لمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف
الاخر او لا ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني فظاهر لانه ما لم
يترجح لم يقع اذ لو وقع لوجب الرجحان وكذا الاول فانه لو ترجح

فاما ان زاد عاد ذلك الطرف الواقع شيء ولا يزيد اصلا فان لم يزد لم
يتحقق الرجحان ايضا لانه زايد فان زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك
الزايد ويتسلسل وهذا برهان بديع هذا في الترجيح بلا مرجح واما
الترجيح بلا مرجح فيمتنع ايضا في الموجب دون المختار لان نسبة
الموجب الى المتساويات واحدة لعموم فيضه وعموم قبولها له فما
لم يكن وقوع شيء منها اولى من وقوع الاخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح
فلا بد من مرجح مختص بتخصيص باثره به دون غيره واما
المختار فيجوز ان يرجح احد الطرفين من غير مرجح يختص به
كالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين والجائع اذا وجد
رغيفين متساويين فانه يختار احدهما ضرورة بل يجوز ان
يرجح المرجوح

فصل في نسبة الطرفين

الى الممكن اختلفوا في ان احد طرفي الممكن هل يكون اولى به ام لا
فقال الاكثرون من الاولين والاخرين لا وقال الباقون نعم
ثم منهم من قال ان العدم اولى لذاته ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى
بالموجودات السيالة لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها
ومنهم من قال ومنهم المتكلمون ان الواقع من الطرفين اولى ومنهم
من زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط واحتج
الاولون بانه لو كان احد الطرفين اولى به فاذا تحقق سبب
الطرف الاخر ولم يبق تلك الاولوية لا يكون تلك من ذاته وان بقيت

فان لم

خ اصلا

فان لم يصر الطرف الاخر اولى به لم يكن السبب سببا وان صار
فيكون كلا الطرفين اولى لكن الاولى بالذات والثانية بالغير
وما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الاخر كان ما بالغير اقوى
وحينئذ لا يكون السبب سببا هذا خلف وفيه نظر لان الاولوية
الاخرى تنتهي الى الوجوب لكونه مع السبب دون اولوية الاول فتكون
اقوى واحتج الثاني بانه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق بانتفاء
شيء عدم الممكن كان عدمه متحققا ضرورة دون الوجود فانه
ما لم يتحقق علته التامة امتنع تحققه فيكون العدم اولى به
ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه يتحقق بانتفاء جزء
من اجزاء علته التامة دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع
اجزاء العلة لا يتحقق والجواب عن الاول انه لو وقع العدم
لذاته لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون الاولوية لذاته لكن
وان وقع لذات الممكن يلزم ان يكون الممكن ممتنعا لاستقلاله
حينئذ بالاقتضاء وعن الثاني ان سهولة الوقوع لا يوجب كونه
اولى به لذاته واحتج الثالث بان العدم لو لم يكن اولى بالسيالة
لجاز عليها البقاء والثاني باطل وهذا قريب واحتج الرابع
بان الواقع راجح فيكون اولى وهذا ايضا ليس ببعيد واحتج
الخامس بقلة الاحتياج حينئذ والجواب انه حينئذ يجب
ان يكون العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج اليه لكونه واقعا

الا ان يراد اولوية الوجود بالنسبة الى غير ذلك الى غير ذلك
الوقت وذلك ايضا غير لازم والحق ان احد طرفي الممكن جائز
ان يكون اولى به اما لذات الممكن او لكون ذلك الطرف اقل شرطا
او اكثر وقوعا او اسهل لكن تلك الاولوية لا تنتهي الى حد تكفي
في وقوع ذلك الطرف والا فلا يخلو من ان يمتنع بها وقوع الطرف
الاخر اولا فان امتنع يلزم انقلاب الممكن وان امكن توقف الوقوع
على عدم سبب ذلك الطرف فلا تكون كافية التفصيل في علة
حاجة الاثر الى المؤثر اختلفوا في ذلك فقال كثير من المتكلمين انها
الحدوث شرط العلة والشطر الاخر الامكان ومنهم من زعم ان الحدوث
شرط العلة والعلة الامكان وقالت الفلاسفة وجمهور
المحققين انها الامكان ولا مدخل للحدوث فيها واحتج
الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى
الوجود اذ تنفي ما يقتضيه بذلك واذا خرج فقد زالت الحاجة
لكون وجوده حينئذ اولى كما في البناء فانه اذا حدث بتاثير
الباني فلو لم يكن الباني بعد ذلك لما ضره والمحوج هو الحدوث
واحتج الثاني والثالث بان الامكان هو كون الشيء غير
مقتض لشيء من الطرفين محوج في ترجح احد الطرفين الى مرجح
لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لاجل الحدوث كما مر
وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان العلة العلة الغائية فليس

ومنهم من قال ان الحدوث

الكلام فيها بل في الفاعلية فلا ينبغي النزاع وان ارادوا بها
الفاعلية فباطل من وجهين فانه متناقض لان الحدوث
لو كان علة الحاجة لكانت الحاجة بعد الحدوث لكنهم قالوا
ان الحادث بعد الحدوث لا يحتاج الى الغير ثم لو كان كذلك
لكانت الحاجة متاخرة عن الحدوث فيكون الحادث قبل
الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون حدوثه بذاته
هذا خلف واستدل الامام عليه رحمه الله بان الحدوث مسبوقية
الوجود بالعدم وهي كيفية الوجود فتكون متاخرة عن الوجود
المتاخر عن تاثير الفاعل فيه المتاخر عن الحاجة الى الفاعل المتاخرة
عن علة الحاجة وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة الحاجة
او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب ولهم ان يقولوا لا نسلم
ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بل هو الخروج من العدم الى الوجود
ولئن سلمنا لكنا نقول ان المحوج هو هذا المعنى ويمكن تقريره
على وجه يسقط السؤال وهو ان يقال الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير
الفاعل المتاخر عن الحاجة الى اخره واحتج الفلاسفة بان عدم اقتضاء
الماهية للطرفين محوج ضرورة الى ما يرجح احدهما وذلك هو الامكان
لو كان علة الحاجة لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان
التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا
والجواب ما مر ان العدم زوال الوجود وازالة الوجود واقعة

وعارضهم المتكلمون بان الامكان العدم

واختلفوا في مسئلتين تفريعاً على هذا الخلاف الاولى ان الممكن حال بقائه
هل يستغني عن السبب ام لا والثانية ان اثر الشيء هل يجب ان يكون حادثا
ام لا فمن قال بعلية الحدوث قال فيهما نعم ومن ذهب الى علية
الامكان قال لا الفصل د في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني
عن السبب لا اختلفوا في ذلك فقال من زعم ان علة الحاجة هي
الحدوث نعم وقال الباقون لا واحتج الاولون بان المؤثر حال
بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن فظاهر وان كان
فالاثر ان كان الوجود الحاصل لزم تحصيل الحاصل وان كان امرا جديدا
كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والجواب انه يؤثر في بقاء الوجود
واحتج من قال انه لا يستغني بانا بينا ان علة الحاجة الامكان
وهو لازم للماهية فهي ابدا محتاجة فان قلت لم لا يجوز ان يصير الوجود
اولى به حالة البقاء فيستغني قلت هذه الاولوية المعينة ان كانت حاصلة
عند الحدوث لزم الاستغناء حالة الحدوث وان لم تكن فهي امر حدث حالة
البقاء وكل حادث فله محدث فتكون هذه الاولوية مستندة الى مؤثر
والبقاء مستند اليها فيكون البقاء مستندا الى ذلك المؤثر وهو المطلوب
وللخصم ان يقول نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى
منفصل يؤثر فيه حالة البقاء ولا يلزم من استناد الاولوية الى
محدث كون ذلك المحدث مؤثرا في البقاء وانما يلزم ذلك ان لو كان
مؤثرا في دوام الاولوية المؤثرة في البقاء ويمكن بيانا ان نستدل

على هذا المطلوب بوجهين فان الطرف الباقي اما ان يكون اولى
من الطرف الاخر او لا فان لم يكن فلا بد له من مؤثر يحفظه ويديمه
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان اولى فتلك الاولوية اما ان يكون اولى من لا تحققها
او لا فان لم يكن تحتاج الى مؤثر قديم كما بينا والبقاء تحتاج الى تحققها
فيلزم احتياج البقاء الى قديم وان كان فيعود الكلام في تلك الاولوية ويلزم
اما التسلسل او الانتهاء الى الاحتياج الثاني بقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء
الطرف الاخر وانتفاء طرف الاخر مفتقر الى انتفاء علته فبقاء كل طرف
مفتقر الى انتفاء علة الطرف الاخر وهذا الثاني كتب القويم الفصل
الخامس المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي كل مؤثران يجتمع
معا والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع لوجوب وجود المعلول
عند وجود علته التامة وحينئذ يمتنع بالاخرى فيه لامتناع تحصيل
الحاصل فيلزم كونهما غير مؤثرين لكن يجوز ان يكون له علتان مستقلتان
يمكن حصوله بكل منهما على البدل كالصلي الحار والتدوير لحركة الشمس واما
المعلول النوعي فيجوز ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى
ان بعض جزئياته يقع بعلة وبعضها باخرى كوقوع بعض
افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها بالحركة
قيل الطبيعة النوعية محتاجة الى هذه العلة لذاتها والا لكانت غنية
عنها لذاتها فلا يعرض لها الحاجة اليها واذا كانت محتاجة فلا يقع
بالغير واجابوا بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناها عنها

فتحقق

لذاتها لجواز ان لا يكون شي منهما عن ذاتها وفيه نظر لان كل مفهوم
فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون
هذا اولا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فيحتاج لذاته
بل الجواب ان يقال لا نسلم ان الطبيعة تعرض لها الحاجة
اليها بل انما تعرض الحاجة لفرد من افرادها والطبيعة من حيث
هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما لكن
كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود فرد منها لزمته الطبيعة
لاشتمال ذلك الفرد عليها القسم الثاني في الاعراض وفيه
اربع صحايف لان البحث اما في الادراك او المدرك او فيما يعمهما
ثم المدرك اما مدرك بالحس او لا فانحصرت في اربعة صحائف الصحيفة
الاولى في الادراكات وفيها خمسة فصول الفصل الاول في مطلق
ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهذا هو راي جمهور الفلاسفة
وفيه بحث لان الادراك صفة المدرك وكون حقيقة المدرك متمثلة
او تمثل حقيقته صفتها لا صفة المدرك فكيف يجوز تعريف
احدهما بالاخر وايضا اخذ في التعريف المشاهدة وهي نوع
من الادراك فعرف بالاخفى وكذا ذكر فيه متصرفات الادراك
فعرف بالاخفى وكذا ذكر فيه متصرفات الادراك وفيه دور
الا ان يقال المراد بها اللغوية لكنه مع تعسفه لا يفيد في المشاهدة

لانها ليست ههنا لغوية والحق ان معنى الادراك بين عند العقل وكل
احد يفهمه بلا كلفة ثم لا بد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى معنى
المدرك وحينئذ يتحقق ثلاثة امور تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحاسة في الادراك الحسي والبصيرة
في النفسي والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك واذا عرف
ذلك فنقول الحس اذا تأثر عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيه فيدرك
المحسوس ويلتفت النفس اليه فتدركه وتميزه عن غيره فادراك الحس
هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو
العلم والمشاهدة هي ان يدرك الجزئي حاضرا في الخارج ويندرج فيه المشاهدة
الحقيقية وهي ادراك عين الحاضر في الخارج والخيالية وهي ادراك شبح
الشي كانه نفس الحاضر في الخارج فان قيل لا نسلم ان الحس مدرك لم لا يجوز
ان يكون مدرك المحسوسات ايضا النفس بان يتأثر الحس عن المحسوس
فيدركه النفس ويدل على حقيقة ذلك وجهان الاول لو كان للحس ادراك
لكنا مدركين مرتين ونحن قاطعون ببطلان ذلك ب عند التفات
النفس الى فكر واستغراقها فيه لا يدرك الحس مع ملاقاة المحسوس
والجواب عن المنع انا نعلم ضرورة انا نحس باصبعنا حرارة النار وبذوقنا
حلاوة العسل وندرك الالم والوجع بجراحتنا فانكاره مكابرة وعن المعارضة
الاولى التزام التالي وعدم الامتياز وبتقدير تسليمه انما هو لعدم التراخي
بين الادراكين وعن الثانية ان النفس حينئذ لا يدرك احساس الحاسة

وان كان متحققا ولذلك اذا اشتد الاحساس تصرف النفس عن الفكر
اليه ونقول القوى تابعة للنفس فعند استغراقها تشايعها
واذا تحقق ذلك فنقول لما كانت الحواس عشرا خمسا خارجية التي
هي المشاعر وخمسا داخلية كانت الادراكات احد عشر قسما ويجيء
بعد ذلك على التفصيل **الفصل ب** في معنى العلم اختلفت الاراء
فيه فذهبت الفلاسفة الى انه كسبي وقال قوم من المتأخرين انه بديهي
اما الفلاسفة فجعلوه تارة وجوديا وتارة عدميا لانهم عرفوه مرة
بانه حصول صورة الشيء في العقل وبعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء
عند المدرك ومرة بانه سلب المادة كما ذكره في الهيات الشفاء وكلا التعريفين
فاسد اما الاول فلما عرفت ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس
صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بانه حينئذ يكون العالم
بالحرارة والبرودة حارا وباردا وبانه يلزم حصول تمام ماهية
الجبل بعظمته في العقل وذلك ضروري البطلان وفيهما
نظر لان المؤثر ذاتهما لا مثالهما وجاز ان يكون صورة الصغير مثل صورة
الكبير كصورة الانسان الصغير لصورة واما الثاني فلانا متى علمنا شيئا
وجدنا لنفوسنا حالة متميزة حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك
فلا يكون عدميا وهذا هو متمسك الفلاسفة في كون النسب وجودية
وابطله الامام بوجهين الاول لو كان عدميا لصدق على المعدومات
وفيه نظر لان العدمي قد يشتمل على قيد وجودي كالعمى فلا يلزم
صدقه

صدقه على المعدومات ب لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة
اذ هو مقابله فان كان عدميا كان العلم عدم العدم فكان وجوديا وان كان
وجوديا لكان الخلو عنه علما وليس كذلك وفيه بحث لان نقيض العدمي
جاز ان يكون عدميا كما عرفت فيما سلف واما القائلون بكونه
بديهيا فاستدلوا عليه بوجهين الاول غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو عرف العلم بالغير لزم الدور وجوابه ان تصور الغير موقوف
على حصول العلم به لا على تصوره فلو توقف تصوره على الغير
لم يلزم الدور وفيه فساد اخر وهو ان امتناع التعريف
لا يوجب كونه غنيا عنه ب كل احد يعلم بالضرورة علمه
بوجوده والعلم من حيث هو جزء لهذا العلم وجزء البديهي
بديهي والجواب انه ان اريد به انه يعلم ما يصدق عليه علمه بوجوده فلا نسلم
وان اريد به انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فمسلم لكنه لا يلزم
منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه
ما هذا تحقيق ما وجد من اقوالهم والحق ان معناه واضح عند
العقل اذ هو بالحقيقة ادراك نفساني ذلك لان كل من وجد له هذا الادراك
وجد له هذا العلم من حيث انه وجد له الادراك وكل من عدم له الادراك
عدم له العلم من حيث انه عدم له الادراك واذا تحقق ذلك فنقول نحن نجد
من انفسنا ان لنفوسنا قوة بها تتمكن ان تلحظ الحقائق والمعاني
واذا تعلقت بمعنى تصل النفس اليه وتتحقق الادراك كما ان الباصرة

بالبصر تلحظ الاشياء فمتى تعلق بشى ادركته فتلك القوة هى التبصرة
وتلك الملاحظة هى الفكر واول الوصول هو الشعور واستثباته هو
التعقل وذهب بعضهم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة وتعرض
لها اضافات وتعلقات بالمعلومات فتصير علما بتلك المعلومات
وقد اشار الشيخ ايضا بذلك حيث قال العلم داخل فى مقولة الكيف
بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض وانت عرفت ان تلك القوة
هى مبدأ العلم والعلم هو الوصول كما تحقق فى الادراك فحينئذ يكون
العلم من الاضافات ومبدؤه من الكيفيات خاتمة العلم
اما تصور ان كان ادراكا غير الحكم واما تصديق ان كان حكما
والمركب منهما يسمى قضية وليس الكل من كل منهما بديهيا
اذ قد يحتاج فى البعض الى فكر ولا كسبيا اذ لا يحتاج فى البعض
الى فكر ثم التصديق اما هو الجزم او لا فان كان فاما ان يكون مطابقا
او لا والثانى الجهل والاول العلم وهو اما ان يكون بمجرد العقل او لا والاول
البديهى والثانى اما ان يكون بالقوى البدنية او لا والاول هو الحسى ان كان
بالحواس الخارجية والوجدانى ان كان بالقوى الداخلة والثانى
اما ان يكون بمحض الاعتقاد الى شخص او من غير ذلك والاول
التقليدى والثانى المستدل واما العارى عن الجزم فالراجح
هو الظن والمرجوح الوهم والمساوى الشك الفصل ٢ فى
المشاعر وفيه ابحاث فالاول فى الابصار اختلفوا فقال الطبيعيون

انه

انه لانطباع صورة المرئى فى البصر وقال الرياضيون انه لخروج
شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته
عند سطح المبصر ثم اختلف هولاء فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت
ومنهم من قال انه من خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة
عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف
هذه الخطوط من المبصر ادركه البصر وما يقع بين اطرافها لا ولذلك
قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر وقيل انه يخرج خط مستقيم
شعاعى من البصر الى المبصر ويتحرك على سطحه فى غاية السرعة طولا
وعرضا فيحصل الادراك بسببه وقيل لا يخرج من العين شعاع
لكن الشعاع الذى فيها يتكيف الهواء المتوسط بكيفيته فيصير ذلك سببا
للابصار وهذا اقرب الوجوه عندى وانكر المتكلمون كلا المذهبين لحملهم
اثبات كون الله تعالى بصيرا فابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف
كرة السماء وشبهه مثله كرو حصول الكبير فى الصغير محال وفيه نظر
اذ مثال الشى لا يجب ان يكون مثله فى القدر بل فى الشكل فيجوز حصول
مثال الكبير فى الصغير كما يحصل مثال وجهنا فى المرآة الصغيرة
وينطبع نصف كرة السماء فى المرآة وابطلوا الثانى بانه حينئذ
وجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولزم ان نرى
غير المقابل ولا يمتنع ان نرى نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج
من حدقتنا ما ينفذ فى جميع اجسام المتوسط ويتصل به والجواب

ان هذه انما ترد على من يقول بخروج الشعاع واما قول من قال ان تحقق
الشعاع انما يكون بتكيف المسافة المحاذية بكيفية شعاع المضيء
فلا يلزم شيء مما ذكر ثم ثم اختلفوا في ان عند سلامة الحاسة
وحضور المبصر وساير الشرايط هل يجب الابصار ام لا فقالت
الفلاسفة والمعتزلة نعم وقالت اهل السنة لا والشرايط تسعة
كون المرئي كثيفا ومضيئا بنفسه او بغيره ومحاذيا للبصر او في حكم
المحاذاة وقصد المبصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم الصغر المفرط
وعدم القرب المفرط وعدم البعد المفرط وعدم مقارنة ما يوجب
الغلط وادعى القايلون بالوجوب العلم الضروري واحتج
بعضهم بانه لو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن
لا نراها واجابوا بان ذلك جايز لكنه غير واقع كما في العاديات
ب في السمع اذا حدث صوت من تكيف الهواء الحاصل في موضع
حدوثه بكيفيته ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء في الجهات
الست ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت بلا خلاف
واما الخارجة عنها فهل يجوز ان تسمعه بدون وصول ذلك الهواء اليها
فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام وقالت المتاخرون نعم والحق
هو الاول لانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح تميل عن جهتنا
الى خلافها ولا نشك ان ذلك الصوت ليس الذي وصل الى صماخنا اذ نحن

وقتيئذ

وقتيئذ في موضع ليس فيه الريح ولانا نسمع الصوت البعيد اذ ندرك
ضرورة عند السماع انه بعيد ولانا ندرك جهة الصوت فلو لم ندرك
الصوت الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس واحتجت
الفلاسفة بوجوه ا الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب
عن جهته وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع
ب اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على الفم والاخر على صماخ
انسان وتكلم بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين
وفيه بحث لجواز ان يكون حيلولة الانبوبة مانعة من السماع لا عدم
الوصول ج انا نرى ضرب الخشبة بالفاس قبل سماع الصوت وفيه نظر
لجواز ان يكون ذلك لبعد الصوت وقتيئذ فاذا وصل حد السماع سمع
واحتج المتاخرون بان الوصول لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول
بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء في المنافذ وبتقدير
نفوذه لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف وفيه بحث
لجواز ان يكون وصول الهواء من مخرج آخر وبتقدير انسداد الجميع لا نسلم
السماع ج في الذوق وهو مشروط باللمس وبمتوسط وهو الرطوبة
اللعابية المنبعثة في الملعبة فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادركها
كما هي وان خالطها طعم كما في المرضى فلا قيل هذه الرطوبة جاز ان تخالطها
اجزاء ذي الطعم وجاز ان تتكيف بذلك الطعم فان كان الاول لم تفد
تلك الرطوبة الا سهولة وصول المحسوس الى الحس وجاز حينئذ

ان يحصل الاحساس بدون توسطها وان كان الثاني كان المحسوس
هو الرطوبة فلا يكون الاحساس بواسطة وفي كل منهما بحث د فى الشم
قيل هو انما يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي
الرائحة وقيل هو لانفصال اجزاء لطيفة منه ووصولها الى الخيشوم
كما فى التبخيرات ونقض عليه بانه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة
لا سيما الذي يملأ المحافل رائحة وفيه نظر اذ جاز ان يكون تلك الاجزاء فى غاية
اللطافة فلا يحس بنقصانها وقيل لتعلق القوة المدركة
بالرائحة والرائحة هناك وهذا ابعد الوجوه واما حس اللمس
فظاهر حاله قد علم مما سلف ان شعور المشاعر على ثلثة
اقسام قسم يتوقف على الملاقاة وهو اللمس والذوق والشم
وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار وقسم جاز مع الملاقاة
وعدمها وهو السمع وبقي لنا ان نبحث عن حقيقة هذه الادراكات
ليعلم انها يمكن بدون هذه الحواس ام لا واذا امكن فهل يمكن للجميع
او بعضها فنقول الادراك اما ان يكون لامر جزئي كزيد
وجلوسه فى هذه الدار او لكلي كالانسان والجلوس وادراك الكلي
مما لا يمكن بالحاسة لان كل ما يدركه الحس فهو متشخص معين بل انما يناله العقل
واما ادراك الجزئي فقد يكون بان يدرك مثاله ويستدل بذلك المثال عليه
وقد يكون بان يدرك نفسه والاول هو التخيل والتوهم وجاز ان يكون
المدرك فيه غايبا بل معدوما والثاني هو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك

غايبا

غايبا بل شاهدا ولذلك سمي مشاهدة فلو وقع هذا الادراك
بدون توسط الحاسة فلا يخرجه عن كونه مشاهدة بل يكون
رؤية ان كان المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات
وذوقا ان كان من المطعومات وشما ان كان من المشمومات ولمسا
ان كان من الملموسات والنفس الانسانية لما كانت منغمسة فى تدبير
البدن غير وافية بافعالها احتاجت فيما هو اقوى الادراكات
الى معاونة مدرك آخر ولا يبعد ان يقع لنفس قوية تفي بالجانبين
تشاهد الاشياء بدون الاحساس وقد نقل وقوع ذلك من اصحاب
الرياضة وايضا لا يمتنع ان يكون موجود آخر بري عن الحواس يكون
له هذا الادراك او بعض اقسامه دون البعض لفقدان شرطه
بان يكون الملاقاة مثلا محالا عليه فيمتنع له اللمس والذوق والشم
ولذلك جاء فى الكتب الالهية صفة السمع والبصر لله تعالى دون
الباقية **الفصل د** فى القوى الباطنة وهي خمس لان
القوة المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة متصرفة
والاولى اما مدركة للصور او للمعاني او خزانة لها فهذه اربع
والخامسة هي المدركة المتصرفة المدركة للصور هي الحس المشترك
وخزانتها الخيال والمدركة للمعاني هي الوهم وخزانتها الحافظة
والمدركة المتصرفة ان استعملها الوهم تسمى متخيلة وان استعملها
العقل مفكرة فهذه هي الخمس فا الحس المشترك وهو قوة اذا ارتسم

صورة شيء فيها صار ذلك الشيء مشاهدا ومحلها مقدم البطن الاول من
الدماغ والتها الروح المصبوب في مبادي اعصاب الحواس النابتة
من مقدم الدماغ كانه راس عين انبعثت منه خمسة انهار ويؤدي
كل حس صورة محسوسة الى الحس المشترك فتتحقق المشاهدة ولذلك
سميت بالحس المشترك وفيه بحث لانا نعلم ضرورة انا متى لمسنا النار
فالمدرك للحرارة ليس الدماغ وما فيه بل ذلك العضو وكذا اذا ذقنا
طعاما واستدللوا على تحققه بانا نرى القطر النازل خطا
مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل
المشاهدة لا على طريق تخيل او تذكر كما في الامور الغايبة وليس
ذلك في الخارج بالضرورة ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك الا
ما يقابله فلولا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والنقطة
في موضعها وتبقى بعد زوالها مدركة في ذلك الموضع الى ان يصل الى
ذلك الموضع اخرى لما ادرك خطا مستقيما او مستديرا وفيه نظر
اذ البصر قد يتاثر عن المحسوس وتبقى صورته فيه زمانا كما في النظر
الى الشمس وغيرها فلا يلزم وجود قوة اخرى في خزانة الحس
المشترك المسماة بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبتها فهي غير الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة
وهذه القوة لا تتمكن من تجريد الصور عن المشخصات بل
تدركها معها ومحلها موخر البطن الاول من الدماغ في الوهم

وهو

وهو قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة بكر ومثل ادراك
الشاة من الذيب ما يحملها على النفور وهي حاكمة في جميع القوى
الدماغية نسبتها اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية
ومحلها البطن الاوسط من الدماغ د خزانة الوهم وهي التي
تحفظ المعاني الجزئية وتتذكرها وسميت حافظة وذاكرة هو
المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور
الماخوذة عن الخيال وبين المعاني المدركة بالوهم وبين الصور والمعاني
وهي تخدم العقل والوهم في افعالهما ومحلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
كانها قوة ما للوهم وانما علم مغايرة هذه القوى واختصاص المواضع
المذكورة بها بان الافة اذا تطرقت بتلك المواضع اورثت الاختلال بها
الفصل ه في قوى النفس الانسانية للنفس الانسانية قوتان
قوة بها تتمكن عن تحصيل العقايد والاراء بحال الموجودات
التي لا تتعلق وجودها بفعل الانسان وتسمى عقلا نظريا
وقوة بها تتمكن على تحصيل الاراء في امور تحصل بكسب الانسان
لتحصيل الخير مثل العلاجية وتسمى عقلا عمليا وتسمى النفس
باعتبارها النفس المطمينة وتحصل بالاولى كمال النفس
وبالثانية كمال النفس والبدن والثانية تفتقر في افعالها
الى الاولى والعقل النظري له اربع مراتب فانه عند كون
ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال وحينيذ

تسمى عقلا هيولانيا وعند كون الاوليات حاصلة لها وحينئذ
تسمى عقلا بالملكة وعند حصول النظريات لها بحيث تقدر على
استحضارها متى شائت وتسمى حينئذ عقلا بالفعل وعند حصول
النظريات لها بحيث لا تعزب عنها وتسمى حينئذ عقلا مستفادا
وقيل حصول النظريات لها بحيث لا تعزب عنها وتسمى حينئذ عقلا
مستفادا وقيل حصول النظريات بتلك الحيثية هو العقل المستفاد
وللنفس الانسانية بواسطة العقل النظري صفات مثل الفكر وهو
حركة ما للنفس في المعاني طلبا للحد الاوسط بالاغلب وذلك قد يكون
عقيب شوق وطلب وقد يكون بدونهما والنفس البالغة في الحدس
غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك بالقوة القدسية
وللنفس الحيوانية ايضا قوى منها الشهوانية وهي القوة الباعثة
على جلب النافع او دفع الضار ومنها الغضبية وهي القوة الباعثة
على الغلبة ودفع المكروه ومنها النفس الامارة وهي القوة الآمرة
للشهوانية والغضبية بالتخيل والتوهم الى جذب اللذات البدنية
ودفع المطالب الحقيقية خاتمة اختلفوا في ان النفس الناطقة
هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فقالت طائفة من العلماء نعم
وهو الحق وقال ارسطو والشيخ واتباعهما لا احتج الاولون
بان ههنا حمل الكلي على الجزئي وذلك الشيء يدركه بالضرورة
ومدرك الكلي النفس فهي مدركة الجزئي ايضا لكنها تدرك الكلي

بلا واسطة والجزئي بتوسط الآلات واحتج ارسطو بانا اذا
تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متميزا بين الجناحين فهذا الامتياز
ليس في الخارج اذ لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو اذن في الذهن
فمحل احد الجناحين ان كان محلا للثاني استحال الامتياز لان امتياز
احدهما عن الآخر ليس بالماهية ولوازمها المشتركة بل بالمحل فمحل
احدهما غير محل الثاني وذلك لا يحصل الا في الجسم والجسماني والجواب
ان تجرد النفس ممنوع كما سيأتي ولئن سلمنا ولكنا بينا في هذه
الصحيفة ان العلم ليس حصول صورة الشيء في العقل غاية ما في الباب
ان يكون ذلك شرط العلم لكن لم لا يجوز ان تكون تلك الصور منطبعة
في آلة جسمانية ثم النفس تدركها وتطالعها الصحيفة
الثانية في المدركات اولا وفيها فصول الفصل الاول في المبصرات
وفيه بحثان البحث الاول في اقسام المبصرات وهي اللون والضوء
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال
والحركة والعدد والمتلون والملاسة والخشونة والشفيف
والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وامور اخرى راجعة اليها كالترتيب الداخل تحت الوضع والعدد
والنقوش الداخلة تحت الترتيب والشكل وكالاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر الداخلة تحت الشكل وكالكثير
والقليل الداخلين تحت العدد وكالتساوي والتفاضل الداخلين

تحت التشابه والاختلاف وكالضحك والبكاء الداخلين تحت الحركة
والشكل والطلاقة والعبوس الداخلين تحت الشكل والسكون
وكالرطوبة الداخلة تحت الحركة واليبوسة الداخلة تحت السكون
فان البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
ثم اتفقوا على ان المبصر بلا واسطة هو اللون والضوء وان ما عدا الاطراف
مبصر بتوسط اللون او الضوء واختلفوا في الاطراف وهي النقطة
والخط والسطح واحتجوا على انها مبصرة بلا وسط بانا ندرك
التفرقة بالحس بين العظيم والصغير وما ذاك الا بالاحساس
بان سطح احدهما اعظم من سطح الآخر وذلك الاحساس مشروط
بالاحساس بالسطحين وفيه نظر اذ لا يلزم من ذلك ان يكون
السطحين مبصرا اما انه بلا وسط فلا واما المبصرات التي بالوسط
وهي ما عدا اللون والضوء والاطراف فالجسم وهو حشو ما بين السطوح
غير مبصر بذاته لان ما في العمق لا يرى في الكثيف بل هو مبصر بتوسط
اللون وفي الشفاف يرى لكن بواسطة ضوئه والبعد ايضا
كذلك فانا ما لم نر بين الجسمين المتباعدين جسما ملونا نستدل
بتوسطه بينهما على تباعدهما لا نعرف تباعدهما كما لا ندرك
البعد بين الجدارين البعيدين عنا ما لم ندرك بينهما من الاجسام
الملونة والوضع والاتصال ندركه بتوسط اللون والشكل داخل
في الوضع والتفرق عدمي فلا يحس به الا ان يراد به البعد والحركة

تدرك بواسطة اختلاف الوضع من الاجسام الملونة اذ عند
عدمها لا تدرك كما في راكب السفينة في وسط البحر والسكون
يدرك بواسطة الوضع الواحد والعدد يدرك في الاجسام بواسطة
التفرق والملاسة والخشونة داخلتان في الاتصال والانفصال
والوضع والتشفيف يدرك بتوسط الضوء والكثافة بتوسط
اللون الساتر للعمق والظل بتوسط الضوء اذ هو احد انواع
الضوء والظلمة قيل انها غير مرئية اذ لا فرق بين الاعمى
وبين من في الظلمة في عدم الابصار والحسن والقبح بسبب
اللون والشكل والتشابه والاختلاف فالحق ان الشعور بهما
للقوة المميزة البحث الثاني في الالوان والاضواء اما الالوان
ما اختلفوا فيها فقال قوم من القدماء انه لا لون اصلا والهواء
اذا خالط اجساما شفافة متصغرة جدا ونفذ ضوء بعضها
في البعض يرى البياض كما في الثلج والبلور المسحوق اذ ليس
بينها فعل وانفعال اصلا بينها حتى يقال حدث لون والسواد
يرى لعدم تشفيف الاجسام وعدم مخالطة الهواء معها وباقي
الالوان يرى باختلاف التشفيف وتفاوت اختلاط الهواء و
ضعف ذلك ظاهر لان بياض البيض المسلوق يبيض وليس
فيه هواء لكونه اثقل بعد السلق وايضا الضوء ينعكس من الاجسام
الملونة بلونها فلو لم يكن للالوان تحقق لما كان الضوء المنعكس كذلك

ولان ما ذكروه من سبب روية الالوان مفقود في المنعكس مع انا
نراها وقال بعضهم لا لون الا السواد فانه لا ينسلخ والبياض
قابل للالوان فلا يكون لونا وقيل اللون السواد والبياض وغيرهما
مركب منهما وقيل الحمرة والخضرة ايضا لون وقيل الصفرة
ايضا لون وغيرها مركب منها وقد علم بالتجربة ان اجساما
مختلفة الالوان اذا سحقت جدا وخلطت ظهر منها الوان
مختلفة بحسب مقادير المختلطات فجاز حصول الكل كذلك
وجاز كون كل لونا واحدا حقيقيا وجاز كلاهما واما الضوء
فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط وقال ظهوره المطلق هو
الضوء وخفاؤه المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو
الظل وفيه نظر لان الضوء يوجد في الهواء مع انه لا لون له
لكونه شفافا فان الاجسام اذا صارت ظاهرة فذلك الظهور
كيفية ثابتة منبسطة عليها غير الوانها ثم بعضها يلمع
لمعانا يستر لونها وكل من الظهور واللمعان ذاتي وعرضي فالظهور
الذاتي هو الضوء كما للشمس والنار والعرضي هو النور كما للاجسام
المستضيئة بضوء غيرها كالشمس والنار واللمعان الذاتي هو الشعاع
كما للشمس والعرضي هو البريق كما للمرآة عند وقوع الضوء عليها
وزعم قوم ان النور جسم لانه يتحرك بحركة المنير وهو ضعيف
لان مقابل المنير يتكيف بكيفية النور فلذلك يظن انتقاله الفصل

ب في المسموعات وهي الصوت والحرف اما الصوت فغني
عن التعريف وقيل انه جسم وقيل هو اصطكاك اجسام صلبة
او القلع او القرع او تموج الهواء والكل باطل لان الاصطكاك و
القرع مماسة والقلع تفريق والتموج حركة وكل ذلك مبصر
ثم قيل سببه القريب تموج الهواء والبعيد امساس عنيف
وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع والقرع اشد انبساطا
والدليل عليه التموج الدوران وهو ظني والحق ان الصوت اذا
حدث بالقرع او القلع يتكيف الهواء الحاصل في موضع حدوثه
بكيفيته ثم يتكيف الهواء المجاور له لذلك الهواء في الجهات الست
ثم المجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالمسامع
التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت ولا بعد ان يتموج
الهواء في تلك المسافة فيتكيف بالصوت ثم لا بد في القرع من
مقاومة احد الجسمين للاخر وان لم يكن صلابة فان خرق
الماء سريعا بقضيب مصوت وذلك لمقاومة احدهما اذ
يعسر الخرق فالعلة الاولى هي المقاومة لا الصلابة وسبب
اختلاف الاصوات جهارة وخفاته اختلاف المقاومة
واختلاط الاصوات وسبب حدة الصوت صلابة المقروع
او ملاسته او قصر المنفذ او ضيقه او شدة التوائه وسبب
الثقل مقابلاتها وبزيادة هذه الاسباب ونقصانها

ونقصانها تختلف الاصوات في الحدة والثقل خاتمة اذا
قاوم الهواء المتموج حايط صلب او جبل بحيث يرد ذلك التموج
على هيئته وشكله حدث صوت هو الصداء وفيه بحث لانا نسمع
الصداء في صحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن
وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فسببه ان
الهواء البعيد اذا تكيف بكيفية الصوت تسمع الصوت
ثانيا من البعيد لما عرفت في الصحيفة السابقة ان الصوت مسموع
من البعيد نعم بسبب الحائل ينعطف فيشتد كما في الضوء
اما الحرف فهو هيئة عارضة للصوت تتميز بها عن
صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهذا
بحرج ما يكون تميزه في المطبوع كالصوت الملايم وغير الملايم
ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة اما مقصورة
وهي الحركات الثلث وهي لا تعد من الحروف في اكثر اللغات
او ممدودة وهي حروف المد واللين اي التي تحصل من اشباع حركة
الحركات الثلث ولهذا يقال لها اخواتها وهي لا يمكن الا
والصامتة هي باقي الحروف فالواو والالف والياء
مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة
من اشباع الحركات كانت مصوتة والا فصامتة سواء
كانت متحركة او ساكنة والالف اذا كانت صامتة

تسمى

تسمى همزة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لسكونها ولا بالصامتة
وحدها لكونها ساكنة حينئذ بل انها مع مصوتة مقصورة و
حينئذ يعد المجموع حرفا متحركا او ممدودة وحينئذ يعد
المجموع حرفين احدهما متحركة والاخرى ساكنة وقيل لو لم
يجز الابتداء بها لتوقف الصامت على المصوت الموقوف على الصامت
وكيف يقال اذا الصامت يجب ان يكون متقدما على المصوت بالطبع
بل نقول الصامت يجب ان يكون معه مصوت وحينئذ لا يلزم الدور
وابتداء المصوتات حركة لانها تحصل بتمديدها وانتهاؤها همزة
لان الصوت يحدث عند خروج الهواء من الرية فاذا انتهى الخروج
الى حد لا يمكن الزيادة عليه وقفت الطبيعة وانقطع النفس و
حصل الهمزة اذ هناك مخرج الهمزة فيكون طرفاها الحركات
فالحركات ابعاضها ثم الصامتة اما آنية وهي التي لا يمكن تمديدها
كالباء والتاء والطاء والدال فيوجد في آن وهو اخر زمان حبس النفس
او اول زمان ارساله واما زمانية وهي التي يمكن تمديدها كالسين
والشين والصوامت في لغة العرب مشهورة العدد وفي غيرها مختلفة
قلة وكثرة واوسع المصوتة الالف ثم الياء ثم الواو واثقل الحركات
الضمة فانها بعمل العضلتين الصلبتين المتواصلتين الى طرفي
الشفة ثم الكسرة اذ يكفي فيها العضلة الواحدة الجاذبة ثم
الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لهذه العضلة خاتمة

اذ هي

الثلاثي اعدل المركبات لان ما يبتدا به متحرك وما يوقف عليه
ساكن وبينهما منافرة فالمتوسط بعد لها والمتوسط وان كان
متحركا لكن الحركة المبتدئة اثقل فالمنافرة مع الاوسط المتحرك
والاخر الساكن اقل ثم اجتماع الساكنين مع حروف المد جايز والثلاثي
الساكن العين اذا وقف عليه وان اجتمع فيه ساكنان صار مثنا ولكن
الصامت الاخير مشوب بحركة مختلسة الفصل ح في تقسيم
المحسوسات اما المذوق فالجسم اما عديم الطعم وهو التفه و
المسيخ اما حقيقة او حسا وهو ما له الطعم لكن لشدة تكاثفه
لا يتحلل منه شي يخالط اللسان ليدركه واذا احتيل في تلطفه يحس
بطعمه كالحديد واما المطعوم وبسائط الطعوم ثمانية الحرافة
والمرارة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة
والحلاوة فان حامل الطعم اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل
اما الحرارة او البرودة والمعتدل فمن فعل الحرارة في اللطيف حدثت
الحرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة ومن فعل البرودة
في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل
حدث القبض وهما يتقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان
والعفص ظاهره وباطنه ومن فعل المعتدل التفاهة الغير
البسيطة وهي التي يكون من اختلاط الطعوم بحيث لا يحس
بواحد واسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة وابردها
العفوصة

العفوصة ثم القبض ثم الحموضة والحامض وان كان اقل بردا
فهو اكثر تبريدا لشدة غوصه للطافته وقد يجتمع طعمان
او اكثر في جسم كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة
والملوحة في شيحة ويسمى الزعوقة والحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ والحرافة والقبض والمرارة في الباذنجان حاشية لا شك
ان الحموضة تفرق ظاهر اللسان والحرافة تفعل ذلك مع السخونة
والعفوصة تفعل قبضا فالمدرك بحس الذوق هو الطعم مجردا او
امر مركب من الطعم وتفريق الحاسة وسخونتها او بعضها هذا متوقف
فيه والثاني اقرب ولعل كثرة الاختلاف من الطعوم لذلك كما بين
حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة البطيخ وغيرها واما
المشموم فلا اسم للروايح الا من جهة الموافقة والمخالفة كالرائحة
الطيبة والمنتنة او بان يشتق من الطعم اسم كالرائحة الحلوة
والحامضة او بالاضافة كرائحة المسك واما الملموسة فهي الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة واللطافة والكثافة والزوجة
والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والالم واللذة الجسمانيان
منها وما ذكر ومما جعل بعضهم الخشونة والملاسة والصلابة
واللين منها اما الحرارة والبرودة فغنيتان عن التعريف لكونهما
من اظهر المحسوسات التي هي اقوى المعلومات وقيل البرودة
عدم الحرارة وفيه نظر لان العدم لا يحس به واما الرطوبة

واليبوسة فقال الشيخ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك واليبوسة يقابلها وفيه نظر لان النار سهل التشكل والترك ولا رطوبة عند الجمهور ان الرطوبة ما يلتصق بالجسم المدفوق جدا بالتصوق باللامس ولا رطوبة واما اللطافة والكثافة فاللطافة تقال لرقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال وتركها ولقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ولسرعة التاثر من الملاقي وللسفافية والكثافة لمقابلات هذه الاربعة واما اللزوجة والهشاشة فاللزوجة ما يكون الجسم بها سهل التشكل وعسر الترك والهشاشة تقابلها ثم الهش ان لم يقارنه جسم متكيف بكيفية الرطوبة فهو الجاف وان قارنه فان كان غايصا فيه المنتقع والا فهو المبتل اما اللذة والالم فعرفوا اللذة بادراك الملايم والالم بادراك المنافر والاقرب انهما ملزومهما لا نفسهما وقال محمد بن زكريا اللذة خلاص عن الالم وزيفه الامام بما اذا وقع بصر انسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها وللقايل ان يقول لا نسلم انه ما كان للنفس الم الاشتياق الى صورة مليحة ولذلك يقل الالتذاذ بها بعد تكرر الرؤية واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال سبب الالم وزيفوه بان التفرق عدمي والالم وجودي فلا يكون علة بالذات ولان السكين الحاد جدا قد يعفن الاصبع

ولا يحس

مقولات عشر دركه حقنده رساله دكمولا زندر

والحس بالالم الا بعد زمان وزاد الشيخ سببا آخر وهو سوء المزاج

الصحيفة الثالثة فيما ليس محسوسا اولا وفيها فصول الفصل الاول في قسمة الكم وتناهي الابعاد الكم اما متصل ان امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهاية المتلاقيين او منفصل ان لم يكن كذلك وهو العدد والمتصل اما قار الذات وهو المقدار اولا وهو الزمان لان الآن حد مشترك بين ماضيه ومستقبله والمقدار اما امتداد واحد وهو الخط او اثنان وهو السطح او ثلثة وهو الجسم التعليمي ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح والبعد الذي بين الاعلى والاسفل سمي عمقا ان اعتبر النزول وسمكا ان اعتبر الصعود والكم اما بالذات وهو نفس هذه الامتدادات والعدد او بالعرض وهو الذي يكون الكم بالذات موجودا فيه كالمعدودات او بالعكس كالشكل او يكون موجودا في محل الكم كالسواد والزمان كم بالذات لما مر وبالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل بالعرض لما يعرض له الانقسام الى الايام والساعات والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات اما تناهي الابعاد فاتفق عليه جمهور العلماء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى ان الاجسام غير متناهية واحتج الجمهور بوجوه فانا نفرض خطا غير متناه في البعد الغير المتناهي ويمكن خطا آخر متناه موازيا له ويمكن حركته فاذا تحرك حتى مال من الموازاة الى المسامتة وحدثت نقطة في الخط الغير المتناهي يكون اول نقط المسامتة وذلك محال اما الملازمة فظاهرة لان المسامتة حادثة فلا بد لها من الابتداء واما بطلان

التالي فلان كل نقطة فرضنا قبل المسامتة لا تكون اول المسامتة بل يكون
المسامتة قبلها لان المسامتة انما تحصل بحركة طرف المتناهي والحركة منطبقة
على المسافة ومنقسمة فالحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها فيكون المسامتة
حال الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة ومنعوا الملازمة بما ذكر
في نفي التالي وقيل ايضا ان المحال انما لزم من المجموع فجاز امكان الكل
اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال كاجتماع كتابة زيد وعدمها
والجواب ان المجموع اذا استلزم المحال كان الاجتماع محالا لكن البعد
المتناهي ممكن واقع وكذا حركته فيكون ثبوت اللانهاية محالا والا امكن
الاجتماع ويمكن اصلاح هذا البرهان بان يقال لو تحرك طرف المتناهي
فاما ان يحصل نقطة هي اول نقط المسامتة اولا وكلاهما باطل كما مر
في بيان الملازمة وبطلان التالي وهذا يعرف بالبرهان المسامتي
ب نفرض امتدادين غير متناهيين من مبدا واحد يتزايد
ابعاد ما بينهما بقدر واحد وليكن تلك الابعاد غير متناهية
يكون تلك الزيادات ايضا كذلك وليكن كل زيادة مع المزيد عليه
في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدا
في بعد وبعدها حينئذ لا يخلو من ان يكون جميع الزيادات الغير
المتناهية في بعد اولا والثاني باطل لما بينا ان كل جملة من الزيادات
لا بد وان يوجد في بعد وكذا الاول والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين وفيه نظر لان الجمل انما توجد في ابعاد هي اواخر

الابعاد

الابعاد المشتملة على تلك الجمل وما بعدها ولما لم يكن الجملة الغير المتناهية
كذلك امتنع وجدانها في بعد وقيل عليه ايضا بان فرض الامتدادين
انما يمكن ان لو كان عدم التناهي من جميع الجوانب وهذا يسمى بالبرهان
السلمي ج البرهان التطبيقي وقد مر تقريره في ابطال التسلسل
د نفرض جسما مستديرا وليكن ترسا ونفرض خروج ستة خطوط
من مركزه الى محيطه بحيث تنقسم الى ستة اقسام متساوية ذاهبة
الى غير النهاية وظاهر انها تقسم سعة العالم الى ستة اقسام ولا شك
انها كلها بعدت عن الجسم المذكور اتسعت زواياها فلو كان بعدها عنه
غير متناه كانت السعة بين كل من الخطين ايضا غير متناهية وهذا
محال لانها محصورة بين حاصرين فيلزم تناهي الابعاد من جميع الجوانب
وهذا هو المسمى بالترسي اخترعه صاحب الالواح وفيه نظر
بعد الخطوط ايضا غير متناه لان يكون السعة غير متناهية
هذا ما وجد من كلامهم وقد سنح لنا برهانان لا مزيد عليهما في هذا الغرض
ا نفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه وليكن خط ا ب ج د ونفرض
نقطة ه على بعد منه ونخرج منها خطي ه ب ه ج بحيث يكون ب ج كه ب
فزاوية ه ج ب نصف زاوية ه ب ا لان ه ج ب مع ب ه ج بالتساوي ومجموعهما
كزاوية ه ب ا لانها خارجة عن مثلث ه ب ج كما ذكر في الشكل الثاني
والثلاثين من المقالة الاولى من كتاب اوقليدس فه ج ب نصف
ه ب ا واذا اخرجنا من ه خطا الى د بحيث يكون ج د كه ج يكون

زاوية هـ آ نصف زاوية هـ ج آ بما ذكرنا وكذا كل زاوية تحدث بعد ذلك بهذه
الشريطة يكون نصف ما قبلها فكل زاوية تفرض مما بعدها من الزوايا
لو كانت جزءا لها لانها اما جزء لها او جزء جزء فيلزم ان يكون الجميع الزاوية
هـ ب آ ولما كان خط ا ب ج غير متناه كانت الزوايا الممكنة ايضا غير
متناهية كل منها مركب مما بعدها فيلزم تركب زاوية هـ ب آ من اجزاء
غير متناهية كل منها منقسم وذلك محال لانه لا يخلو من ان يوجد جزء
من تلك الاجزاء ليس له مقدار وامتداد في نفس الامر اولا فان وجد
فلا يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون لكل منها امتداد ولا شك
ان اتصال امتدادات غير متناهية يوجب حصول امتداد غير متناه
فيلزم ان يكون مقدار زاوية هـ ب آ غير متناه مع انها محصورة
بين حاصرين وهذا محال ب ما ذكرنا في ابطال التسلسل من عدة
الالوف وعدة الاحاد بان نفرض هاهنا الخط المذكور اذرعا ونتمم
البرهان كما تممناه ثم واحتج الخصم بوجهين ا لو كانت
الابعاد متناهية لكان الخارج عنها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب
اولا والثاني باطل لان العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي
مثلا غير الذي يلي القطب الجنوبي وكذا الاول لان التميز لا يكون في العدم
المحض فيكون وجوديا مقداريا هذا خلف والجواب انا نسلم
التمايز وهذا التوهم بسبب امتياز القطبين ب لو وقف شخص
على نهاية الابعاد فان امتنع مد يده فهناك جسم مانع فقد وجد بعد وان
امكن

امكن كان ايضا بعد والجواب لا نسلم ان المانع جسم لم لا يجوز ان يكون
المانع عدم الفضاء **الفصل الثاني في الخلاء** عرفوه تعريفين ا
هو ان لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه وهذا تعريف الخلاء
الذي بين الجسمين ب هو ابعاد مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة
حصل الجسم وهذا اعم من الاول واختلفوا في وجوده فقالت الفلاسفة
انه ممتنع وذهب المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة الى انه جائز
واحتجت الفلاسفة بوجوه ا ان البعد ما بين الجسمين قابل للزيادة
والنقصان فهو مقدار والمقدار لا يتجرد عن المادة فيلزم ان يكون
المجرد ماديا ب لو كان خلاء فلو تحرك فيه جسم يقع حركته في زمان
ضرورة ولو تحرك ذلك الجسم في ملاء مسافته مثل مسافة الخلاء
كانت حركته في زمان اكثر لوجود العائق وبين الزمانين نسبة فلو فرض
حركته في ملاء نسبة رقته الى رقة الملاء الاول نسبة زمان
الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية الاولى كانت الحركة في الملاء
الرقيق مع الشرعة كالحركة في الخلاء هذا خلف وفيه نظر لان ذلك انما يصح
ان لو لم يكن استحقاق الحركة للزمان لذاتها بل للعائق وذلك ظاهر البطلان
ج في علامات انتفاء الخلاء ا كوز مملو من الماء في اسفله ثقبة ضيقة
وهو ضيق الراس فاذا فتح راسه نزل وان ضم فلا لامتناع الخلاء ب
اذا غمس احد طرفي الانبوبة في الماء ومص صعد الماء لعدم الخلاء
ج قارورة في راسها خشبة تامة المماسة اذا ادخلناها

في القارورة انكسرت الى خارج وان اخرجنا انكسرت الى داخل
وفي هذه العلامات نظر لجواز ان يكون هناك سبب آخر سوى امتناع
الخلاء احتج المجوز بوجوه الاول انه اذا تحرك جسم ولم ينتقل
الجسم الذي قدامه لزم الخلاء وان انتقل الى مكان الاول دار والى مكان
غيره تسلسل واجاب الشيخ بانه يصغر حجم ما قدامه او حجم
ما يليه بالتكاثف ويعظم حجم ما خلفه او حجم ما يليه بالتخلخل ب
يمكن ان يلاقي سطح جسم سطح جسم آخر والا لزم وجود اجسام
غير متناهية ولزم الخلاء وجوابه ان الخلاء الممتنع ما يكون بين جسمين
ج يمكن انطباق سطح على سطح والا لكان بين كل جسمين ثالث
ويمكن ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة وانه اذا ارتفع جزء دون
جزء تفكك وعند ارتفاعه دفعة كان وسطه خاليا لان
الجسم انما ينتقل من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط
خاليا وفيه نظر لان الدفع حركة فيقع في زمان وفي ذلك الزمان ينتقل
الجسم من الطرف الى الوسط خاتمة في المكان قال اصحاب افلاطن
المكان هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فانا اذا فرضنا خروج
الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان
وقال ارسطو المكان هو السطح الحاوي والحق منهما انه الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا وشكوا على
وجود المكان بانه ليس جوهرا غير متحيز اذ الامكان معقول

مفارقا ولا متحيزا والا لكان له مكان ولا عرضا قايما بالمتمكن
اذ لا ينتقل بانتقاله ولا بغير المتمكن فان ذلك الغير ان لم يكن
متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه وان كان له مكان ودار وتسلسل
والجواب عن الاول والثالث انه جوهر متحيز لا بتحيز زايد
وعن الثاني انه عرض قايم بالغير لانه السطح الحاوي وليس كل متحيز له
مكان بل يجب ان يكون له وضع كالمحدد الفصل ج في الحركة
وفيه ابحاث البحث الاول في ماهيتها ووجودها الموجود يمتنع
ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة وكونه موجودا
بالقوة بل ان يكون بالفعل اما من كل الوجوه او من بعضها وكل ما بالقوة
فحصوله بالفعل اما دفعة او على التدريج والاول الكون والثاني الحركة
فالحركة هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج قال ارسطو
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان المعرف بالحركة
فتعريف الحركة به دور والجواب ان تصور التدريج اولى
لحصوله للكل وقال الامام لا تدريج لان الحادث في اول وجوده
ان لم يبق منه شيء بالقوة فقد وجد بتمامه وان بقي فالموجود غير الباقي
والكلام في حدوث الباقي كما في الاول فليس هناك شيء له حصول على التدريج
بل اشياء متتالية كل منها دفعة وفيه نظر اذ ليس التدريج سوى
حصول الشيء قليلا قليلا فيكون حصول الكل من حيث هو الكل
على التدريج وحصول الابعاض دفعة ثم قال ارسطو الجسم

انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصود ومادام كذلك بقي منه شيء
بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المطلوب وبان بقي منه شيء بالقوة
فالوصول الى المطلوب كمال ثان للجسم والتوجه اليه كمال اول
فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ الحركة
ليس كمالا للجسم في جسميته بل من الجهة التي كان باعتبارها بالقوة
ولا خفاء ان هذا التعريف اخفى من الحركة وقال افلاطن الحركة كون الجسم
بحيث لا يفرض ان الا ويكون حاله مخالفا لما قبله ولما بعده وفيه
ان تصور قبل وبعد موقوف على تصور هذه الامور اولى والاحسن
ان يقال الحركة هي تغير احوال الموجود وعرفها المتكلمون بانها حصول
الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز اخر وهذا مع كونه تعريفا لاحد
انواع الحركة شامل للسكون يكون بعد حصول الجوهر في حيز اخر
ثم نقل عن زينون وبرمانيدس انه لا حركة لانها ان لم تكن
قابلة للقسمة لم يكن المسافة قابلة لها فيلزم الجزء وان كانت قابلة
فان لم يحضر منها شيء في الحال لم تكن ماضية ولا مستقبلة فلا حركة وان
حضر لم تكن منقسما والا لم يكن حاضرا فاذا انقضى حصل شيء اخر
غير منقسم ولزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى ويلزم كون المسافة
ايضا كذلك فيتحقق الجزء وجوابه ان انقسامه بالفعل لا يوجب الاجزاء
واعلم ان الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى
بحيث لا يكون قبله ولا بعده الانصال على الوجود لها في الخارج بل في الذهن

ثم لا بد للحركة مما منه والبه وما فيه وما له وما به والزمان البحث الثاني
المشهور ان الحركة انما يقع في الكم والكيف والاين والوضع والحركة في المقولة
ان يتحرك الجسم من صنف منها الى صنف اخر والاول بالتخلخل او
التكاثف او بالنمو والذبول والتخلخل ازدياد مقدار الجسم
بدون انضمام جسم اخر معه والتكاثف انتقاص مقدار الجسم
بدون انتقاص جسم عنه والنمو ازدياد للجسم باتصال جسم اخر
مداخلا في اجزائه في الاقطار على نسبة طبيعية والذبول عكسه
والحركة في الكيف تسمى استحالة وفي الاين حركة مكانية وفي الوضع حركة
مكانية وفي الوضع حركة وضعية كحركة الرحى وانكر قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف
هولاء فقال بعضهم الماء مثلا اذا سخن صار بعض اجزائه نارا واختلط
بالاجزاء المائية وشدة السخونة وضعفها بكثرتها وقلتها وهم
اصحاب الخليط وهذا باطل لان انقلاب بعض الاجزاء دون بعض
مع تشابه الكل ممتنع ولو كان بعض الاجزاء اولى كان الاقرب اولى فيلزم
انقلاب الكل نارا ولقائل ان يقول جاز ان يكون الاولوية لكونه الطف
وقال بعضهم لا بساطة للجسم بل كلها مختلط من الطبايع يسمى باسم
الغالب فيه فاذا لقي الجسم شيء من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب
وحاول مقاومة الغالب ويختلط معه فيحس بالمجموع احساسا
اخر وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان الماء لسهولة تفريقه

تصل البلدة اليها فتحس بحرارة النار ان كانت فيه وفيه نظر لجواز ان يكون
بروزه مشروطا بمجاورة النار الخارجة وقال بعضهم في الجسم اجزاء
حارة واجزاء باردة تفارق الباردة لمجاورة النار والحارة لمجاورة الجمد
وهذا فاسد لان الضد هارب من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد
وفيه بحث لان امتناع الاجتماع في محل واحد لا يوجب امتناع الاختلاط
وقال بعضهم ان البارد انما يصير حارا بنفوذ اجزاء نارية فيه فاذا اختلطت
بما فيه يحس متوسط بين الحار والبارد وهو باطل لانا اذا قربنا
شعلة من حبل كبريت صار كله نارا ولو كان بالنفوذ كان بقدر النافذ
البحث الثالث الحركة اما سريعة او بطيئة والسريعة ما تقطع
مسافة اطول في زمان مساو او المثل في زمان اقل والاطول في الاقل و
البطيئة بالعكس وليس البطء لتخلل السكنات كما زعم قوم والا لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس من البكرة الى العشاء
خمسين فرسخا الى حركات الفرس كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن فضل تلك الحركات ازيد باضعاف كثيرة
من حركاته فيكون [illegible] الفرس ايضا كذلك فكان يجب ان لا يظهر حركاته
القليلة من بين تلك السكنات الكثيرة والمشاهدة تكذبه ثم الحركة
اما مستقيمة واما مستديرة واما مركبة منهما كحركة العجلة والكرة المدحرجة
ومى تسمى لولبية واختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة الى سكون فقال
افلاطون لا يجب وقال ارسطو يجب واقوى ما لافلاطون انه اذا فرض

فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل اليها وجب سكون
الحجر لاجل سكون الخردلة وذلك بعيد جدا والجواب ان بيان الامتناع
عسر والاستبعاد غير مضر واحتج اصحاب ارسطو بان مماسة
المتحرك نهاية مسافته آنية وعدم مماسته ايضا آنية وبين
الآنين زمان فيه سكون وهذا مبني على امتناع تتالي الآنات ثم الحركة
اما بالذات او بالعرض لان الحركة ان كانت حاصلة في المتحرك فهو متحرك
بالذات وان كانت فيما يقارنه فهو متحرك بالعرض كالجالس في السفينة
المتحركة وما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة بالذات
لقوة حاصلة من خارج فهي القسرية وان كانت من المتحرك فان كانت
مع القصد فهي ارادية والا فالطبيعية قالوا الحركة المستديرة ارادية
لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع والحركة المستديرة
توجب ذلك واذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية لانها على خلاف الطبيعة
فتعين كونها ارادية فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا
وهذا اعم من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية او لا قلنا سيتبين ان كل
جسم ليس فيه مبدا ميل حركة لا يقبل ميلا قسريا حجة ان الجسم الذي
ليس فيه مبدا ميل حركة لا بالقوة كما يكون عند كونه في حيزه ولا بالفعل
كما يكون عند كونه خارجا عنه لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به لانه لو تحرك
فلا بد من وقوع تلك الحركة في مسافة وزمان فلو تحرك بذلك القسر ذو ميل
في تلك المسافة لتحركها في زمان اطول لمعاوقة الميل الطبيعي فيكون بين

الزمانين نسبة وليكن بالعشر ونفرض جسم آخر فيه ميل اضعف
من ذلك الميل بان يكون ميله عشر ذلك الميل تحرك بذلك القسر في تلك
المسافة فيكون زمان تلك الحركة عشر زمان حركة ذي الميل الاول لكن
زمان حركة عديم الميل عشر زمان الحركة مع العايق فهو لا معه ولو فرضنا
جسما آخر ميله نصف عشر الميل الاول كانت الحركة مع المعاوق
اسرع وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو كان المقتضي للزمان هو الميل
فقط وليس كذلك فان الحركة من حيث هي ايضا تقتضي قدرا من الزمان
فلا يلزم مساواة الحركتين والحق انه علم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه
كقطنة او ريشة لا يقبل الميل القسري والعقل فيه ان الشي انما
يتاثر عن القاسر اذا كان له مقاوم منه ما معه اما اذا لم يكن فلا كما في
العهن المنفوش اذا ضرب بالسيف الفصل الرابع في الزمان وفيه
ابحاث البحث الاول الزمان موجود لانا نعلم بالضرورة ان وقتا ما
ماضيا ومستقبلا وانكره قوم من الاوايل واحتجوا عليه بوجوه
قالوا لو كان موجودا لما كان قار الذات ولا منقضي الاجزاء فلا يكون موجودا
اما الاول فلانه يلزم ان يكون اليوم يوم الطوفان معا واما الثاني
فلانه يصدق ان جزا منه كان موجودا وما بقي الآن وجزا يحصل
بعد فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان وفيه نظر لان تقدم اجزاء
الزمان وتاخرها بذاتها لا بزمان آخر كما بيناه في اقسام التقدم
الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شي منها موجودا اما

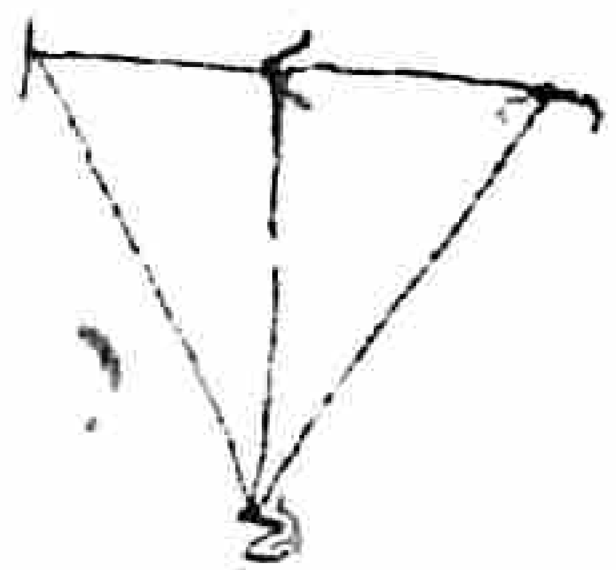
اما الماضي

اما الماضي والمستقبل فظاهر واما الحال فلانه لو كان موجودا لكان
اما منقسما او لا والاول باطل لانه حينئذ لا يوجد اجزاؤه معا لكون
الزمان غير قار الذات فلا يكون الذي فرضناه موجودا وكذا الثاني و
الا لزم تركب الزمان من اجزاء لا تتجزى ولزم تركب الجسم منها وجوابه
ان الانقسام لا يوجب عدم الموجود وعدم الانقسام الوهمي لا يوجب عدم
الموجود وعدم الانقسام بالفعل لا يستلزم الجزء لو كان الزمان موجودا
لكان واجبا لذاته والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا لكون عدمه
ممتنعا لانه لو كان ممكنا لما لزم من فرضه المحال وقد لزم لانه لو تحقق عدمه
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق
الا عند تحقق الزمان فيلزم من عدم الزمان وجوده واذا كان عدمه ممتنعا
كان وجوده واجبا واما فساد التالي فلان كل جزء منه حادث والمجموع متقوم
بالاجزاء فيمتنع ان يكون واجبا وفيه نظر لان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي
بعد الزمان الماضي فلو وقع فيه شي يكون بعد الزمان الماضي ولا يلزم عند تحقق هذه
البعدية تحقق الزمان فكذا ههنا يقع عدم الزمان في آن هو نهاية الزمان الماضي
وبداية الحال المستقبل ولئن سلمنا لكن الواجب لذاته ما يلزم من مجرد عدمه
محال وليس ههنا كذلك فان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد كونه موجودا لا مطلقا
البحث الثاني في ماهية الزمان اختلفوا فيها فزعم قوم انه جوهر وذهب آخرون
الى انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب لذاته
ومنهم من زعم انه فلك معدل النهار واما الآخرون فقال بعضهم انه حركة معدل

النهار وذهب بعضهم الى انه مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واختيار
المتأخرين وزعم بعضهم انه مقدار الوجود وهو مذهب ابي البركات احتج
الاول بما ذكر في الشبهة الثالثة وجوابه قد عرفت واحتج الثاني بان معدل
النهار محيط بجميع الحوادث والزمان كذلك فهو هو وهما موجبتان في
الشكل الثاني واحتج الثالث بان الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل و
الحركة كذلك فهو هي وهما ايضا موجبتان في الثاني واحتج ارسطو
بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم وليس منفصلا لاشتماله
على الفصل المشترك ولا قار الذات والا لكان اليوم مع الماضي والمستقبل
والكم لا بد له من مادة وهو مقدارها والزمان ليس مقدار المسافة
لان المختلفين في هذا المقدار قد يستويان في المسافة وبالعكس
ولا مقدار مادة المتحرك والا لكان ما ابطأ اعظم حجما لكون هذا
المقدار فيه اعظم فهو مقدار لشيء آخر غير قار اذ لو كان مقدار القار
لكان قارا وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس نفس سرعتها
وبطوها لان الحركة تساويه جزئها في السرعة والبطوء وتخالفه في هذا
المقدار فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها وبطوئها وعارضوا ذلك
بوجوه فانه لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض عدم الحركة اصلا
لكان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان فيلزم مقدار الشيء مع عدم
الشيء وجوابه مثل ما ذكر في الشبهة الثالثة بانه يجوز وقوع عدمها
في الان ب انه ليس مقدار الحركة بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها

والمعنى

والمعنى المتوسط آنية لا زمانية وجوابه انه مقدار للحركة بمعنى
الاتصال وهي بهذا المعنى انما تكون في الذهن فمقدارها ايضا في الذهن
ولا معنى للزمان الموجود الا الآن الذي يفعل بسيلانه الزمان ح
الله تعالى كان موجودا قبل الآن ويكون موجودا بعده وهو
موجود معه وكذلك الاجسام باقية مع الازمنة كما كانت الحركة
موجودة معها وليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه
من عوارض الوجود والجواب ان المقدار والامتداد لا يمكن الا لما له
اجزاء مترتبة قارة او غيرها والوجود من حيث هو الوجود
ليس له ذلك بل لو كان لكان لبقائه لكن البقاء عبارة عن ثبوت
الشيء في الحالة الثانية بعد ثبوته في الاولى فيكون البقاء متوقفا على
الزمان فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم الدور واحتج
ابو البركات بان ما يكون في الزمان لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر
وما لا يكون في الزمان لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان والزمان
مقدار الوجود وجوابه ما مر الآن هذا غاية تقرير كلامهم والحق ان
الزمان مقدار الحركة بما ذكره ارسطو وتحقيقه ان الحركة اعني تغير احوال
الموجودات لها اجزاء لا يكون معا بل تراخى وقوع كل منها عن وقوع
الاخر تراخيا يحصل بينه مقدار في العقل فذلك المقدار هو الزمان
فان قيل ههنا شبهة فانا نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة
يقع في حالة والذي بعده في حالة اخرى بعدها ولا معنى للزمان الا تلك الحالات



المتعاقبة فالزمان ليس مقدار الحركة ب اذا ابتدأت الحركة السريعة
والبطيئة معا وتركتا معا فهما تتساويان في الزمان دون المقدار
لان مقدار البطيئة بعض مقدار السريعة ضرورة لكون مسافتها
بعض مسافة السريعة ج لو كان الزمان مقدار الحركة ولو لم يوجد
شيء من الحركات اصلا وجب ان لا يوجد الزمان قطعا وذلك ضروري
البطلان لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سواء وجد شيء
من التغيرات اولا قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم ان هناك غير
اجزاء الحركة حالات اخرى بل هي من الوهميات اذ لو كان لها
تحقق في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخرى تنقسم هي فيها بعين ما ذكرتم
في اجزاء الحركة ولزم التسلسل وعن الثانية ان الحركة مقدار بحسب
المسافة لانطباقها عليها وذلك بالعرض ومقدار بحسب التراخي وذلك
بالذات والزمان مساو للثاني ومساو في السريعة والبطيئة واحد وعن الثالث التزام
الثاني هذا ما تقرر عندي من الزمان البحث الثالث اجمع المشاؤون على قدم
الزمان بوجوه ا لو كان حادثا لكان عدمه من الحركة التوسط بين المبدأ
والمنتهى الذي يفعل سيلانه الحركة فكذا المنطبق على التوسط ان موجود
يفعل سيلانه الزمان الفصل الخامس في القوة والخلق لفظ القوة
وضع اولا لما به يتمكن الحيوان من افعال شاقة ثم نقل الى مبدائه وهو
القدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك والى لازمه
وهو ان لا ينفعل ثم الى وصف المؤثرية الذي هو كجنس القدرة وهو الذي

عن قوه

عرّفوه بانّه مبدأ التغيّر من شئ في غيره من حيث هو غيره والى الاول
القدرة وهو امكان حصول الشئ بدون الحصول وهو مقابل للحصول بالفعل
والمهندسون تسمي الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الاخرين قوة
قوتهما واذا عرفت القوة عرفت القوي ومقابلها الضعيف والعاجز
وسهل الانفعال وغير المؤثر والضروري وان لا يكون الخط بالوصف المذكور
ثم القوة التي هي الصفة المؤثرة اما ان تكون مصدر الفعل واحدا او لافعال
وعلى التقديرين اما لامع القصد او معه فهذه اربعة اقسام والاول
الطبيعة والثاني النفس النباتية والثالث النفس الفلكية والرابع
النفس الحيوانية المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم ان القوة
اما لامع الشعور او معه وما ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة الجسمية
في الحيوان مثلا اذا سقط من موضع مع الشعور وليست نفسا
فلكية ثم قيل القدرة مع الفعل وقيل انها ليست على الضدين
وتحقيقهما انه ان اريد بها القوة العضلية فقط فلا شك
انها قبل الفعل ومعه وبعده وعلى الضدين وان اريد بها مستجمع
الشرائط المؤثرية فهي كما قيل واما الخلق فهو ملكة تصدر عنها افعال
بسهولة بلا تقدم روية وليس نفس القدرة لان نسبتها الى الضدين
سواء ولا نفس القدرة لان نسبتها الى الضدين سواء ولا نفس الفعل
اذ قد يكون الفعل تكلفيا والفضائل الخلقية الشجاعة والعفة
والحكمة ومجموعها العدالة وكل منها محتوش بطرفين رديين افراطا

وتفريطا فالشجاعة بالتهور والجبن والعفة بالجمود والفجور
والحكمة بالجربزة والغباوة والمراد بهذه الحكمة ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجربزة والغباوة لا الحكمة العملية
المقابلة للحكمة العلمية وهي العلم بالامور التي وجودها من
افعالنا وقد يتركب بعض هذه الاخلاق مع بعض فيحصل
اخلاق كثيرة الصحيفة الرابعة فيما يعم الادراك والمدرك
وفيها فصول الفصل آ في الكيفيات قد مر تعريف الكيف
صدر الكتاب والمشهور ان انواعه اربعة آ المحسوسة فان
كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال
الحواس عنها ب ما يختص بذوات الانفس فان كانت راسخة
فالملكة كالادراك والا فالحالة كغضب الحليم ج الاستعداد
نحو الانفعال وهو اللاقوة طبيعية كالممراضية واللين ونحو
اللاانفعال وهو القوة كالمصحاحية والصلابة د ما يختص
بالكميات اما بالمتصلة كالتثليث والاستقامة او بالمنفصلة
كالزوجية والمنطبقة ووجه الحصر انها ان اختصت
بالكميات او كانت محسوسة فقسمان والا فان كانت
استعدادا نحو الكمال فهو الثالث وان كانت كمالا فهو
الثاني وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه كمالا كونه مختصا
بذوات الانفس الفصل الثاني في الامور النسبية

وهي

وهي مفهومات تعقلها بالقياس الى الغير والمشهور انها
سبع الاضافة والاين والمتى والوضع والملك والفعل
والانفعال وقد مر تعريفها في اول الكتاب واضطربت
الاقوال فيها فقالت الفلاسفة انها وجودية وذهب
اكثر المتكلمين الى انها عدمية واحتجت الفلاسفة
بان كون السماء فوق امر حاصل في نفس الامر سواء وجد
الفرض والاعتبار ام لا وليس عدميا لصدق نقيضه على
المعدومات ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فيكون
وجوديا وزائدا على الذات وفيه نظر لانك قد عرفت ان
نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا والحيوان قد لا يكون
اعمى ثم يصير مع العمى عدمي وعارضهم المتكلمون بوجوه
ا لو كانت وجودية لكانت في محل وحلولها في المحل نسبة
بينها وبين المحل فكانت غيرها وذلك الغير يكون ايضا
حالا في المحل ويكون حلوله زائدا عليه وتسلسل وجوابه ان
حلول الحلول نفسه كما مر ب كل حادث يحدث فان الله تعالى
يكون معه فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة
في ذات الله تعالى وفيه نظر اذ جاز ان تكون اعتبارية ج
لو كانت وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها
وهو محال لانها لو وجدت لكان حصول وجودها لماهيتها

اضافة وتلك الاضافة سابقة عليها فيلزم تقدم الشيء
على نفسه والجواب ان اريد بها النسبة الكلية التي
يشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج
وان اريد افرادها فيجوز تقدم بعضها على بعض ولا يلزم
تقدم الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق هذا
الموضع من المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب
الشريفة فنقول الحق ان الامور النسبية بعضها عدمية
كالتنافي فانه الذي لا يجتمع مع الاخر وبعضها وجودية
كالمع فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر موجودا
لكن كلها اعتبارية وذلك لانك قد عرفت ان النسبي
ما يكون تعقل مفهومه بالقياس الى الغير فحينئذ لو لم
يعقل ذلك الغير لما امكن تعقله فيتوقف تعقله على
تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير او لشيء
من صفاته مدخل في نفس ذلك المفهوم لان ما ذكر
اية الذاتيات ومعلوم ان الشيء او صفته مع شيء
اخر مباين لهما او مع صفته لا يلتئم منهما مفهوم
حقيقي بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل وبالتقيد
كما ان مفهوم الاب مثلا انسان حصل من نطفته
اخر من نوعه فمجرد كونه انسانا ليس معنى الاب بل كونه

انسانا مع حصول اخر من نطفته وحصول
الاخر من نطفته صفة للاخر والعقل الف
من مجموعهما معنى الابوة فصفة الابوة للاب ليست
كصفة البياض والكتابة للابيض والكاتب
وكالقرب فان مفهومه شيء يكون البعد بينه
وبين الغير يسيرا فيكون البعد اليسير صفة
للبعيد والف العقل من الشيء وهذه الصفة
صفة القرب وكذا المع فانه شيء موجود عند كون
الاخر موجودا وعلى هذا كل نسبي فرض هذا غاية
هذا البحث

الفصل الثالث

في امتناع انتقال العرض احتجوا عليه بوجهين
فا العرض هو الموجود الذي تحقق وجوده
الشخصي الا بما يحل فيه وذلك المحل لا يكون مبهما
اذ المبهم من حيث هو المبهم لا يوجد في الخارج فلا يكون
محتاجا اليه للوجود فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده
الشخصي الا لمحل بعينه يحتاج في وجوده اليه
فاذا انتقل عنه بطل وجوده الشخصي وللقائل ان يقول
سلمنا احتياجه الى محل معين لكن لماذا يلزم احتياجه
الى محل بعينه والمفيد لهذا تعين العرض بموضوعه

المعين فيمتنع انتقاله عنه لان انتفاء التعين يوجب
انتفاء الوجود وجوابه انا بينا في فصل التعين
ان تعين الاعراض ليس بمحالها هذا ما ذكروه والاولى
ان يقال لو انتقل فحالة الانتقال اما ان يكون في
المنتقل عنه او في المنتقل اليه او لا في هذا ولا في ذاك
والاول باطل والا لما كان حالة الانتقال بل قبله
وكذا الثاني والا لكان بعده وكذا الثالث فانه
ان لم يقم حينئذ بمحل غيرهما لزم قيام العرض
بنفسه وان قام يعود في انتقاله من الاول
اليه هذا حسن بديع

الفصل الرابع

في قيام العرض بالعرض اتفق المتكلمون على
امتناعه وجوزه الفلاسفة ومعمر والحق
هذا احتج المتكلمون بانه لا يخلو من
ان يتصف بعض الاعراض بالبعض اولا فان
لم يتصف فلا يكون شيء منها قايما بالاخر وان اتصف
فلا بد من الانتهاء بالاخرة الى الجوهر وحينئذ
يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له اذ معنى قيام
العرض بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر تبعا لكون
الجوهر فيه فالجوهر هو الاصل والكل قايم به وفيه بحث

اذ قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض
اخر بمعنى كونه صفة له والكلام فيه والدليل على جواز العرض
بالعرض ان السرعة والبطوء صفتان قايمتان
بالحركة دون الجسم لامتناع اتصاف الجسم
بهما وكذا وجود الاعراض ووحدتها وبالجملة كل عرض
يكون صفة لعرض آخر ولا يتصف به الجسم

الفصل الخامس في بقاء العرض

اتفقت الاشاعرة على امتناعه خلافا لسائر
الفرق واحتجوا عليه بوجهين الاول البقاء
فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وجوابه
انه مبني على جواز قيام العرض بالعرض الثاني
لو صح بقاء العرض امتنع فناؤه لان فناءه بعد
البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الشيء من الا
مكان الذاتي الى الامتناع الذاتي بل يكون
جايزا فله سبب وهو اما وجودي او عدمي اما
الوجودي فاما موجب كما يقال انه يفنى بطريان
الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل
مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل
ذلك العدم به لزم الدور واما مختار كما يقال الله

تعالى بعد منه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يصدر
عنه شيء او لا فان صدر فتاثيره في تحصيل امر وجودي
فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه شيء
فلا يكون موثرا واما العدمي بان ينتفي لانتفاء شرطه
فباطل لانه يعود الكلام فيه ويتسلسل تثبت انه
لو صح بقاؤه لامتنع فناؤه لكنه قد يفنى فيمتنع بقاؤه و
جوابه لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد
على مجاور محله لا على محله كما ورود ساير الاضداد
وذلك غير مشروط بعدم الضد ولئن سلمنا لكن
لا نسلم انه لو صدر عن الفاعل شيء كان تاثيره
في تحصيل امر وجودي لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء هو
الاعدام وايضا هذا الدليل منقوض ببقاء الجوهر وارد ايضا
على تقدير انقضا العرض واحتجوا على جواز بقائها
بانها لما كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول يكون كذلك
في الزمان الثاني والا لزم انقلاب الممكن ممتنعا هذا ما قيل
والحق انهم ان اعنوا بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه
بدون مبقي فذلك حق قد بيناه في صحيفة العلة و
المعلول وان عنوا به انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا
عقل فيه ولا نقل الفصل السادس

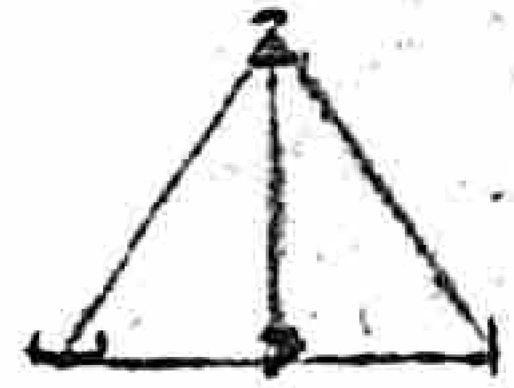
الفصل السادس في العرض الواحد لا يحل في محلين خلافا لابي
هاشم فانه زعم ان التاليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا
على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وزعم قوم من قدماء
الفلاسفة ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب
لنا ان العقل حاكم ببديهة ان الموجود الواحد في حالة واحدة يمتنع
ان يكون في موضعين سواء كان عرضا او جوهرا واحتج ابو هاشم
بان صعوبة التفكيك لا بد لها من علة وهو التاليف فيجب
ان يقوم بجزئين والا لجاز التفكيك وجوابه ان التاليف
قائم بالمجموع لا بكل منهما وجاز هذا لذلك غير جوازه لهذا
... منهما قايم به وكذلك الكلام في القرب والله اعلم
القسم الثالث في الجواهر وفيه صحيفتان لان الجوهر
اما جسماني او روحاني الصحيفة الاولى في الجوهر الجسمانية
وهي جسم واجزاؤه وفيها فصول الفصل الاول في تعريف
الجسم في اختلاف المذاهب في تحقيق ذاته عرفه المتقدمون بانه
جوهر ذو ابعاد ثلثة وقالت الاشاعرة انه متحيز قابل للقسمة
فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وقالت
المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من
ثمانية جواهر وقال الكعبي قد يحصل باربعة بان يكون ثلثة
كالمثلث ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو اربعة اضلاع

مسلمات هذا ما قيل في تعريفه واختلف اهل العلم في تحقيق دائة على مذاهب
للحصرت في ستة لان الجسم اما ان يكون ذا مفاصل بالفعل او لا
والاول اما ان يكون ما بينه من اجزاء لا تتجزى اولا والاول
اما من اجزاء متناهية اولا والثاني اما من اجسام صغار
اولا والاول مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين
والثاني منسوب الى النظام من قدماء المعتزلة والثالث مذهب
ديمقراطيس لانه زعم انها اجسام صغار لا يقبل القسمة لصغرها
والرابع مذهب قوم من المتقدمين الذين زعموا انها خطوط والثاني
وهو ان لا يكون مفاصله بالفعل لا يخلو من ان يكون انقسامانه
الممكنة متناهية اولا والاول ينسب الى محمد الشهرستاني ومذهبه
لمذهب الحكماء ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والثاني
مذهب جمهور الفلاسفة الفصل الثاني في الجزء الذي لا يتجزى
اختلفوا في وجوده وانكره جمهور الفلاسفة واثبته المتكلمون
وقوم من قدماء الفلاسفة والمراد به متحيز لا ينقسم ابدا لا بالفك
ولا بالقطع ولا بالوهم والعرض واحتجت الفلاسفة على انتفائه
بوجوه الاول لو فرضنا اجزاء ثلثة مماسة يلقى الوسط لكل
من الطرفين بغير ما يلقى به الاخر فيلزم تجزية الوسط وجوابه
ان الملاقات انما يكون بالتمام فيكون فيلزم بها بيان الاخر ان الثاني
الصحيفة المركبة من اجزاء لا تتجزى اذا نظرنا اليها راينا احد

معدوم بحد الحكمة
لا تعقل

وجهيها دون الثاني فتغاير الوجهان ولزم الانقسام وجوابه
ان المرئي وغير المرئي هما النهايتان كما مر الثالث اذا فرضنا خطا
من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا او تحت
طرفه الايسر جزءا فاذا تحركا معا فلا بد من تحاذيهما ووقوعا
متصل الثاني والثالث فيقع المتصل على وسطهما وطرفاهما على
وسط الثاني والثالث ولزم انقسامها وجوابه لم لا يجوز ان يقعا
على نفس المتصل د نفرض في حجر الرحى طوقان عظيم وصغير
فاذا قطع العظيم جزءا فان قطع الصغير جزءا ساوت الحركتان
مع ان حركة العظيم اسرع وان قطع اقل لزم انقسام الجزء وان
لم يتحرك شيئا لزم تفكك الرحى والمشاهدة تكذبه وجوابه لا نسلم
انه يمكن ان يتحرك جزءا اذ الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد
للجزء ه الجزء متناه فله اما حد واحد او حدود والثاني
مضلع والمضلع قابل القسمة والاول كرة والكرات اذا انضم
بعضها الى بعض حصل بينها فرج اصغر منها ولزم انقسام
الجزء وجوابه ان ذلك انما يلزم في الكرات الجسمية لانها اذا تلاقت
تحصل مثلثات من كل ثلث اكر زواياها عند نقط المماسة
ويبقى اوساط المثلثات خالية واما في الاجزاء فذلك ممتنع اذ لا يكون
بين المماستين من كل جزئين امتداد ليصير ضلعا المثلث فلا
يتحقق المثلث ولا الخلو و برهن اوقليدس في الشكل العاشر

من المقالة الاولى انّ كلّ خط يمكن تنصيفه فالمركب
من العدد الفرد اذى نصّف تجزّى الوسط وجوابه ان
ذلك الشكل موقوف على انتفاء الجزء فلو بنى انتفاء الجزء عليه
لزم الدور وذلك لانه بيّنه هكذا اذا اردنا ان ننصّف خطا
مستقيما وليكن خط اب نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع



وهو اجب ونقسم زاوية ج بنصفين
بخط ج د فخطا اج جد متساويان
لخطي ب ج ج د وزاوية اج د مساوية
لزاوية ب ج د فقاعدة اد مساوية لقاعدة د ب بتطبيق المثلثين
وهذا البرهان مبني على انتفاء الجزء الوسطاني ان كان اب مركبا
من عدد فرد طرفا الخط ج د فيصير مشتركا بين القاعدتين
وح لا يلزم من تساوي القاعدتين كون خط اب منصّفا د
كل مثلث قايم الزاوية مجذور الضلعين بها مجموعا المجذور وترها
شكل العروس مثاله هكذا
وقد يكون لمربع الوتر جذر
صحيح كما لو كان احد
الضلعين ستة والاخر
ثمانية فان مجموع المجذورين
مائة وجذرها عشرة فيكون

الوتر عشرة وقد لا يكون كما لو كان كل من الضلعين ستة او ثمانية فيلزم
انقسام الجزء وجوابه ان بيان هذا الشكل ايضا مبني على انتفاء الجزء
وجوابه ان بيان هذا الشكل ايضا مبني على انتفاء الجزء لانه ذكر في بيانه
انا نخرج خط اب موازيا للضلع مربع الوتر وبيّن ان كلّا من مربعي
الضلعين مساو لقسم مجاور له من مربع الوتر فلو كان خط اب
مركبا من اجزاء لا تتجزى وهو مشترك بين القسمين فيكون با حرد ا
مع كل قسم وح يكون مربع الوتر اصغر من المربعين ح برهن
اوقليدس في المقالة الاولى ان السطوح المتوازية الاضلاع على
قاعدة واحدة وفيما بين خطوط باعيانها متوازية متساوية
وانه ينفي الجزء فانا اذا فرضنا احد السطحين من اربعة في اربعة
كان مجموعه ستة عشر وطول الاخر من المشرق الى المغرب
فيكون مجموع اجزاء الاخر مع كثرته مساويا لستة عشر
وهو بيّن الاستحالة وجوابه
ان ذلك ايضا مبني على انتفاء الجزء
لانه على تقدير تحققه يكون غاية
صغر الزاوية ان يكون جزءا واحدا
فتكون الحادة الحاصلة من ضلع
السطح المنحرف والقاعدة اذا كانت في غاية الصغر جزءا
واحدا وكلما بعد الضلعان عن الزاوية يصير البعد بينهما

الكثر واذا وصل ضلع ضلع المنحرف الى ضلع المربع يكون البعد بينه
وبين القاعدة الكثر من جزو فلمه ان يكون جزوين واذا وصل هذا
المقدار من البعد الى نصف ضلع المربع فلا يخفى انه يقرب من هذا
ينتهي الى الخط الاعلى فلا يجوز ذهابه الكثر من ذلك ط من اوقليدس
في المقالة الثانية انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب كله
في احد قسميه كمربع الاخر فلو كان الخط مركبا من ثلثة اجزا فاذا
قسم على النصفة كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا وضرب
الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون
قسمته لا على الصحة ولزم التجزي وجوابه ان هذا ايضا
مبني على انتفاء الجزء لانه موقوف على تنصيف الخط وعلى شكل
العروس وقد عرفت ان كليهما مبني على انتفاء الجزء ى زاوية
قايمة كل من ضلعيها جزان فان كان وترها جزئين كان وتر القايمة
كوتر الحادة وان كان ثلثة اجزا كان لمجموع الضلعين فهو اكثر
من جزئين واقل من ثلثة وجوابه ان متصل الاجزا موجود
ووضع فهو ان لم ينقسم كان جزءا والا جزئين وجاز ان يكون
البعض منقسما والبعض غير منقسم فجاز ان يكون عدة اجزا
الاطول مثل عدة اجزا الاقصر فهذه من اقوى الدلائل المذكورة من
جهة الفلاسفة واشبه غير الاولين بديعه واحتج المثبتون
بوجوه فالاول لو لم يكن شيء من الحركة حاصلا في الحال لما كانت

الحركة متحققة وان كان لم يكن منقسما والا لما كان حاضرا والحركة
منطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء وجوابه ما مر في فصل
الحركة ان القسمة الوهمية لا توجب كونه غير حاضر وعدم
الفكية لا يقتضي وجود الجزء الثاني اذا وضعنا كرة على سطح
مستو فموضع الملاقاة من الكرة غير منقسم والا لكان على سطحها
خط مستقيم لانطباقه على سطح مستو فيكون الكرة مضلعة واذا
كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا الكرة
على السطح زالت تلك الملاقاة وحصلت بنقطة اخرى متصلة
بها حصل جزء آخر وعلى هذا الى ان يتم دورها وحصلت دايرة
على ظهر الكرة لزم تركب تلك الدايرة من اجزاء لا يتجزى واذا
كان الخط مركبا من اجزا لا يتجزى كان السطح مركبا من خطوط
والجسم من سطوح ويلزم تركب الكل من اجزا لا يتجزى فان قلت
لا نسلم امكان الكرة والسطح ولا نسلم انه ليس بين كل نقطتين
خط قلت الكرة ما يقتضيه طبيعة البسيط فكيف يكون
ممتنعة والسطح المستوي ممكن لان الخشونة للزاوية ولا بد
من سطح صغير املس والا ذهبت الزوايا الى غير النهاية
لا يقال امكانهما لا يوجب الا امكان الجزء وانتم في بيان تحققه
لانا نقول لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا يتجزى على
تقدير وقوع هذا الممكن وجب ان يكون في نفس الامر كذلك

والا لكان الممكن مستلزماً لانقلاب ما هو ممتنع او ليس بواجب
واجباً وهو محال او نقول ندعي ههنا بطلان مذهبكم وجواز
الجزء مفيد لهذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط لان الملاقاة
انية فبين ان الملاقاة الاولى وان الملاقاة الثانية يمتنع ان
يكون زمان والا لكانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة
الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا يكون ملاقية
لشيء والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلثة الاول
يلزم ان لا يكون بين الملاقاتين وعلى الرابع يلزم ان يكون منفصلة
عن السطح وهو خلاف المقدر واذا لم يكن بين الانين زمان تتالي
الانات ويلزم منه تتالي النقاط لكون الزمان والحركة والمسافة
مطابقة ح اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى انتهى الى
اخره ماسّ بطرفه كليته الخط وطرفه نقطة فالخط المتحرك
عليه مركب من نقط متتالية ويلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لان النقطة شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي
الجزء والا فكان محلها غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسامه
فيلزم الجزء فان قلت وجود النقطة ذهني قلت النقطة طرف الخط
الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه
بحث لان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه وح لا يلزم
الجزء ح لو لم يكن الجزء لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية

وح لما امكن قطعه في زمان متناه وانما الحق التربيع السطحي
فان قلت هذا انما يلزم ان لو كانت الاجزاء موجودة بالفعل لكنها
بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير النهاية كانت
الانقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن
اذا كان احد بعضيه مغايرا للاخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك
لما امكن الانقسام واذا ثبت المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد
في نفس الامر ولزم كونها حاصلة بالفعل ونقول طرف الخط المتحرك
على الجسم يلقى ابدا من المتحرك عليه شيئا غير ما لقيه قبل واذا ثبتت
المغايرة ثبت التعدد كما مر هذا تقدير اقوال الفريقين مع ما لهم
لنا والحق وجود الجزء وذلك لانه لا يخلو من ان ينتهي التجزية الى جزء
ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا فان انتهى فقد وجد
الجزء لانه ح لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء
من الاجزاء الغير المتناهية امتداد ولا شك ان انضمام الامتدادات
الغير المتناهية يوجب امتدادا غير متناه فيلزم ان يكون
مقدار الجسم الصغير غير متناه وهذا محال فان قلت سلمنا
انه ح لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلت انه ينقسم بالفرض والوهم
قلت فرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس
الامر كاذب فلا عبرة به وهذا برهان بديع

الفصل الثالث في الهيولى

اختلفوا في تحققها فاثبتها من نفى الجزء ونفاها

مطلب الهيولى

من اثبته واحتجت الفلاسفة بانه لما ثبت انتفا الجز لزم تركب
الجسم من الهيولى والصورة لان كل جسم فرض فلا بد وان يوجد
هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل وكلما كان كذلك
كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما الاول فلان كل جسم وجد
فلا بد من ان يكون واحدا بالاتصال اولا فان كان فهو قابل للفصل
باحد وجوه القسمة كما بينا فقد حصل المطلوب وان لم يكن
بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه لا بد من ان يكون غير منقسمة
في شي من الجهات الثلث بوجه من الوجوه اولا والاول
باطل لما بينا من انتفاء الجز فتعين انها منقسمة في الجهات
الثلث بوجه من وجوه القسمة فقد وجد جسم واحد بالاتصال
قابل للفصل واما الثاني فلان المتصل من حيث هو المتصل لا
يقبل الانفصال والانفصال قبولا هو بعينه يكون موصوفا
بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال وعند عود الاتصال لا يعود
لامتناع عود المعدوم بل مثله والقابل يجب ان يكون مع المقبول
فقابلهما غير المتصل بالذات ففي الجسم امران المتصل بالذات وهو
الصورة الجسمية وقابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فان قيل
لزم من دليلكم الا القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان
يكون اجزاء الجسم اجساما صغارا لا يقبل القسمة الا بالفروض
والاوهام او باختلاف عرضيين كما هو مذهب دمقراطيس و

قوله مثل الهيولى بالقوة والصورة بالفعل كالطين ماء في طبقه الهيولى والابنية في طبقه الصورة

ومطلوبكم انما يتم بالقسمة الفكية وايضا ليس كل جسم
قابلا للفصل كالمحدد والجواب عن آ ان القسمة الفرضية او
الوهمية او غيرهما تحدث اثنينية يكون طبيعة كل
واحد منهما مثل طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج الموافق
له في النوع وما يصح بين اثنين منهما يصح بين اثنين اخرين
فاذن يصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين وبين المتماسين
ما يصح بين المتصلين اللهم الا لمانع خارجي زايل اذ لو كان
لازما طبيعيا كان نوع تلك الطبيعة في شخصه وح يكون بحسب
الذات قابلا للفك وعن ب ان طبيعة الصورة الجسمانية
في جميع الاجسام واحدة فاذا وجد بعضها محتاجا الى ما يقوم
فيه علم ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه اذ لو كانت
مستغنية كان هذا الاستغنا لذاتها حيث وحدت هذا ما ذكروه
وفيه نظر لان مرادهم بالصورة الجسمية ان كان هو الاتصال
او لعلته او الامتدادات سلمنا عدم القبول لكن لم لا يجوز
ان يكون القابل محلها وهو الجسم وان كان المراد محلها فلا نسلم عدم
قبوله وان كان هو المحل مع اعتبار شي منها كالمتصل اذ هو مع اعتبار
الاتصال فعدم قبول هذا المجموع مسلم اذ المجموع من الشي والصفة
لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون القابل
ذات المحل وهو الجسم

الفصل الرابع في الصورة النوعية

وهي الجوهر الحال الذي يكون مبدا الآثار النوعية واستدلوا على تحققها بان
الاجسام مختلفة في قبول الاعراض وحصولها فلا بد من اختلافها في معان
اخرى جوهرية والا لاحتاج الى اختلاف اخر ولاخفاء انها غير الصورة الجسمية
المشتركة وفيه نظر اذ اختلاف الصور يفضي الى صور اخرى ونتسلسل
فان قلت اختلافها بسبب اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول الصور
اللاحقة واختلاف فلاكها بسبب اختلاف موادها بالماهية قلت
فلم لا يجوز مثل ذلك في الكيفيات فلا حاجة الى الصور النوعية الصحيفة
الثانية في الجواهر الروحانية وفيها فصول الفصل الاول في
حقيقة النفس الانسانية ونعني بها ما يشير اليه كل احد بقوله انا
وهو اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا هذا ولا ذاك فان كان جسما فاما
ان يكون هذا الهيكل المحسوس ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف
لان الانسان باق من اول عمره الى اخره والهيكل دايما في التبدل و
التحلل خارجا وداخلا واما ان يكون جسما داخلا فيه وفيه عشرة
اقوال ا قول افلوطرخس انه النار السارية فيه لان خاصية النار
الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك والحركة والادراك اشراق
ونايب بعض الاطباء ان مدبر البدن الحرارة الغريزية ب قول ديوجانس
انه الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة قابل للاشكال المختلفة
ومحرك للجسم الذي هو فيه كالزق المنفوخ والنفس كذلك فالنفس هو
الهواء ج قول ثاليس الملطي انه الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس

فلا تغفل عن هذا المحل

مطلب ضعف المذهب للمتكلمين

كذلك وهذه الوجوه ضعيفة لكونها مركبة من موجبتين في الشكل الثاني
د قول انباذقليس انه العناصر الاربعة والمحبة والغلبة ه قول
طايفة من الطبيعيين انه الاخلاط الاربعة لان بقاها بكيفياتها وكمياتها
المخصوصة سبب لبقاء الحيوة بالدوران لا يفيد اليقين و انه الدم لانه
اشرف الاخلاط ز انه اجسام لطيفة حية لذواتها سارية في الاعضاء
والاخلاط لا يتطرق اليها الانحلال والتبدل وبقاؤها فيها الحيوة
للحيوة وانفصالها عنها الموت ح انه اجسام لطيفة متكونة
في البطن الايسر من القلب تنفذ في الشراين الى جملة البدن ط انه
ارواح متكونة في الدماغ تصلح لقبول قوى الحس والحركة ينفذ في الاعصاب
الى جملة البدن ي انه اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهو
اختيار محققي المتكلمين وان كان جسمانيا ففيه اقوال ا انه المزاج
وهو قول اكثر الاطباء ب انه صفة الحيوة ج انه الشكل والتخطيط
د انه تناسب الاركان وهو الاخلاط وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو
اما متحيز وهو قول ابن الراوندي لانه قال انه جزء لا يتجزى في القلب
او غير متحيز وهو قول جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة واكثر
الامامية والغزالي والراغب واحتجوا بوجوه ا ان الانسان حال الارتياض
والاعراض عن الاعراض البدنية قد يصير بحيث يخبر غيبا عن الغايب
مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة لا تفي قوة الجسمانيات
بها بالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل وذلك آية كونها مجردة

اذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة ولاختصاصه بوضع وموضع
انما يدرك ما حضره ويفعل فيما له وضع معين بالقياس الى وضعه
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن
الغذاء فلا يضعف بالكف عنه بل يكون الغذاء مكدرا له ولا نسلم ان ما له
وضع لا يدرك الغايب فان الحس المشترك مع كونه جسمانيا قد يقبل عندكم
صور الغيب عن النفس حتى يصير مشاهدة فلم لا يجوز ان يكون النفس
ذات وضع ومع ذلك يقبل صور الغيب عن الملايكة والروحانيين
ولا نسلم انه لا يفعل في المباين فان كثيرا من الاجسام يفعل كذلك بخاصيته ب
انا نتصور المعاني الكلية والتصور حصول معنى الشيء فلو كانت نفسنا
مادية لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل في المادة
يختص بمقدار مخصوص ووضع معين وما هو كذلك لا يصدق
على المختلفات بالصغر والكبر فلا يكون كليا وفيه نظر اذ قد بينا
ان التصور ليس حصول معنى الشيء في العقل ولئن سلمنا لكن المتصور
هو ذلك المعنى لا هو مع وضعه العارض فيصدق على المختلفات
ج لو كانت القوة العاقلة جسمانية يلزم ان تعقل محلها دايما
او لا تعقله دايما والقسمان باطلان وذلك لانها لو عقلته فاما تعقله
لحصول صورته فيها او لمقارنته اياها اذ لا بد من حضور صورة
المعقول عند العاقل وحينئذ يلزم احد الامرين لانها لو عقلته
لحصول الصورة لمتنع تعقلها والا يلزم ان يكون لمادة واحدة صورتان

وان عقلته لمقارنته يلزم ان تعقله دايما ولقايل ان يقول لا نسلم
ان حصول الصورتين احديهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم
واحد احتج القايلون بكونها جسما من وجهين ا ان المدرك للجزئيات
هو البدن فالمدرك للكليات ايضا البدن اما الاول فلانا نعلم ضرورة
انا نحس بالحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وانكاره مكابرة واما الثاني
فلانا اذا احسسنا حرارة جزئية بيدنا امكننا حمل الحرارة الكلية عليها
والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة كون التصديق مسبوق
بالتصور ولما كان المدرك للجزئيات البدن كان المدرك للكليات ايضا البدن
فان قلت نحن لا نقول ان النفس تدرك الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن قلت حينئذ يلزم ان يكون
الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان يكون مدركين وذلك باطل بالبديهة
ب لو كانت النفس مجردة لكان تصرفها في البدن بمجرد التصور والقصد
لا بالقرب والبعد اذ ذلك على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات
النفس من الحركة والسكون فكانت نسبتها الى الجميع واحدة فوجب ان يكون
النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر
البطلان هذا غاية اقوال المتقدمين والمتاخرين وقد سنح لنا
برهانان على انها غير مجردة ا ان كل واحد منا يعلم بالبديهة ان المشار اليه
بقوله انا حاضر هناك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك
فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقوله انا غير مجرد فان قلت لم لا يجوز

ان يكون تصور الحضور لشدة تعلقه بالبدن قلت تعلقه بالبدن
لا ينتهي الى حد يشغله عن نفسه بالكلية والا لما ادرك الكليات
والذات ايضا ولان العلم بحضوره بديهي فلا يمكن خلافه والا لبطل
حكم البديهيات ب انا نعلم علما ضروريا ان للبدن ادراكات مثل
ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك
والم الجرح ولذة الوطي ونعلم يقينا ان المدرك لهذه الادراكات ليس
على سبيل التصور والتخيل بل على سبيل المشاهدة فلو كان المشار اليه
بانا مجردا مباينا للبدن فكيف يكون ادراك البدن عين ادراكه
اذ يمتنع ان يكون ادراك احد المتباينين عين ادراك الاخر
الا بالتزام مذهب فرفوريوس وهو اتحاد النفس بالبدن
وبالجملة لا يمكن اثبات تجرد نفس الانسان الا بالتزام احد الامرين
الممتنعين كون البدن غير مدرك او اتحاد المجرد به فما تحقق
وتوثق مما ذكرنا وما ذكروا ان النفس جوهر وضعي مدرك للكليات
والجزئيات موثر في الاجسام بري عن التحلل والغذاء فالحق
انها جوهر لطيف نوراني مدرك للجزئيات والكليات حاصل
في البدن متصرف فيه غني عن الاغتذاء بري عن التحلل والنماء ولن
يبعد ان يبقى مثل هذا الجوهر بعد فناء البدن ويلتذ بما يلايمه
ويتألم بما ينافيه هذا ما تحقق عندي من حقيقة
النفس

الفصل ب في احوال النفس وفيه ابحاث

فا

فا قال ارسطو واتباعه نفوس البشر متحدة بالحقيقة لانها لو اختلفت
بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة وحينئذ
تكون جسما والجواب لم لا يجوز ان يكون كونها نفوسا بشرية امرا عارضا
لها لا ذاتيا ويجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض ولا نسلم
ان كل مركب جسم فان انواع الاعراض مركبة مع انها ليست بجسم وزعم قوم
من المتقدمين وابو البركات من المتاخرين انها مختلفة بالماهية
واحتجوا بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك
بسبب المزاج اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون
بالعكس وقد يتغير المزاج دون ذلك ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون
بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلم انها من لوازم النفس واختلاف
اللوازم دال على اختلاف الملزومات وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
ذلك بسبب اختلاف آلات الادراكات والامور الخارجية لا بسبب اختلاف
النفوس بالماهية ب قال افلاطون وقوم من الاقدمين ان النفوس
البشرية قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة واحتج الاولون
بانها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة
كما مر وذلك باطل وجوابه قد مر واحتج ارسطو بانها لو كانت قديمة
لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان
ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل احد وكل ما لا يعلمه
واحد لا يعلمه احد وان لم تبق واحدة بل تعددت فذلك محال

لان النفسين اللتين حصلتا بعد التعدد ان كانتا حاصلتين قبل ذلك
فما كانت واحدة والا فقد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة
قد فنيت فلا تكون النفس قديمة وان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز
وهو ليس بالماهية ولا بلوازم الماهية لانها متحدة بالماهية كما مر
ولو لم تتحد كلها بالماهية فلا بد وان يحصل من كل نوع شخصان وانما بالعوارض
لان اختلاف العوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة
فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض والجواب لا نسلم انها متحدة بالماهية
ولا نسلم وجوب وجدان شخصين من نوع واحد ح لم لا يجوز ان تكون النفوس
دائما متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ وحينئذ يتحقق الاختلاف بالعوارض
ح اتفق من قال بحدوث النفس انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا
بانها اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كان الاول يلزم ان لا يفسد والا لكان
فيها قوة الثبات وقوة الفساد فيلزم التركيب والمراد بالقوة ههنا
الاستعداد التام لا الامكان اللازم للماهيات والا لكان كل ممكن مركبا وان
كانت مركبة فينتهي الى بسيط ضرورة وهو لا يفسد كما ذكر وهو مجرد
لانه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعنى بالنفس وبهذا
علم ان الجواهر البسيطة لا تنعدم هذا غاية تقرير قولهم وفيه نظر
لان الاستعداد التام هو الامكان مع شرائط اخرى من وجود الفاعل وارتفاع
الموانع وتحقق ذلك لا يوجب التركيب ولا نسلم ان كل مجرد عاقل ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان جزء النفس نفس ولئن سلمنا لكن الغرض من اثبات بقاء

النفس

النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وعلى هذا التقدير لا يتحقق هذا
الغرض لجواز ان يكون للجزء الاخر شرطا في بقاء كمالاتها وايضا هذا
الدليل يوجب ان لا يكون النفس حادثة وهو خلاف مذهبهم ولهذا
الدليل تقرير آخر وهو ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع
الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول وذلك محال اللهم الا ان يكون
لها شيء كالمادة يقبل فسادها وحينئذ ذلك الشيء اما نفسه والا لكانت له
مادة اخرى ويتسلسل وهو النفس وفيه نظر لان المقبول اذا كان وجوديا
يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا فلا وفساد الباقي ظاهر د
اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة على بطلان التناسخ والقائلون
بالتناسخ طوائف اربع فا من قال النفس الانسانية لا يتعلق الا ببدن
انساني ب من جوز انتقالها الى بدن حيوان غير الانسان ج من
اجاز انتقالها الى النبات ايضا د من جوز انتقالها الى الجماد
ايضا وهؤلاء يسمون انتقالها الى انسان نسخا والى حيوان آخر مسخا
والى النبات فسخا والى الجماد رسخا احتجوا على بطلان التناسخ
بوجهين ا لو كانت نفس متعلقة ببدن اخر لتذكرت تلك
الاحوال لان محل العلم والذكر باق وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
تذكر احوال كل بدن مشروطا بالتعلق به ولانه يجوز خلو الانسان عن تذكر
احوال نفسه اياما وسنين فللمجرد اولى ب بناء على حدوث النفس
ان حدوثها يستند الى علة قديمة فيتوقف على شرط حادث وهو البدن

بحث تناسخ
تنبيه

مقدمة ابطال التناسخ

الصالح لقبول تعلقها لتجردها علة لفيضان النفس عن المبدا القديم
فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ لاجتمع النفسان على بدن
واحد وهو محال لان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين وفيه نظر
اذ لا نسلم انحصار الشرايط في البدن ولئن سلمنا لم لا يجوز ان يتعلق
به النفس التناسخية ويصير ذلك مبنيا على حدوث النفس وعدم
ان حدوثها موقوف على فساد التناسخ فلزم الدور احتجت
الفلاسفة التناسخية بان الدورات الماضية غير متناهية فلا
بد ان الماضية غير متناهية والنفوس المفارقة عنها باقية
الان لما مر من امتناع الفساد عليها وهي متناهية لان كل عدد اما
شفع او وتر فلا بد من التناسخ والجواب لا نسلم ان الدورات
والابدان الماضية غير متناهية وقد مر الكلام على بقاء النفس ولا
نسلم ان كل عدد شفع او وتر بل العدد المتناهي كذلك وقد مر الكلام عليه

الفصل ح في الروحانيات السماوية والارضية اختلفوا فيها
وزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا الفلكية بالعقول والنفوس
والارضية بالطبايع النامية وذهب المتكلمون الى انها اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملايكة والارضية
بالجن ان كانت غير شريرة وبالشياطين ان كانت كذلك وانكرت الفلاسفة
واوايل المعتزلة ذلك وقالوا لو كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون
قوية على شيء من الافعال وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب

ان نشاهدها

ان نشاهدها والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
وفيه نظر لجواز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام
واحتجت الفلاسفة على تجردها بانا بينا ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والله تعالى واحد محض ليس له صفات زايدة ولا جهات
مختلفة فمعلوله واحد وهو لا يكون عرضا لان العرض مسبوق بالجوهر
والجوهر بعده فيكون جوهرا ولا يجوز ان يكون متحيزا والا لكان مركبا
من الهيولى والصورة وهما ان صدرا عن الواجب فقد صدر عنه الكثير من
واحد وان صدر عنه الهيولى وعنها الصورة لزم كون الهيولى فاعلة
وقابلة وان صدر عنه الصورة وعنها الهيولى لكانت الصورة غنية
في ذاتها عنها فلا تكون صورة فيها وهذا المجرد لا يكون فعله بتوسط
الاجسام بعد فعله فالمعلول الاول لجوهر مجرد ليس بنفس فهو عقل
محض ولا بد من الكثرة فيه ليتكثر معلولاته والا لكان كل اثنين احدهما
علة للاخر والكثرة هي الماهية والامكان والوجود فيصدر عنه بجهة
امكانه هيولى الفلك الاقصى وبتوسطها صورته وبجهة وجوده
العقل الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم لا يزال يصدر
على هذا الترتيب من كل عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى
العقل الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى ويحصل منه هيولى عالم
الكون والفساد ويحصل منه ايضا الصورة بتوسط قابلية الهيولى
وبعضهم جعل وجوب وجود العقل بالغير جهة اخرى وبعضهم

علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين اخريين وضعف هذا القول
بيّن لانا بيّنا فساد قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن سلمنا
لكن لا نسلم انه ليس لله تعالى صفات ولئن سلم لكن لا نسلم امتناع
كون الشيء فاعلا وقابلا ولئن سلم لكن لا نسلم ان الهيولى واحدة بل لها
ماهية وامكان ووجود ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون صدور الهيولى
من الواجب وصدور الصورة ايضا منه بواسطة قابلية الهيولى وحينئذ
لا يلزم كونها قابلة وفاعلة ولئن سلم لكن لم لا ينتهي الى العقل الفعال ولم يذهب
الى غير النهاية احتج المتكلمون على امتناع مجرد سوى الله تعالى بانا
لو فرضنا مجردا سوى الله تعالى كان مساويا للذات لله تعالى في التجرد فان
لم يختلف الذاتان في شيء اخر لزم تساوي الممكن لله تعالى في تمام الماهية وان
اختلفتا والتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما وحينئذ يلزم تعليل
معلول واحد بعلتين مستقلتين وذلك باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
احتياج التجرد الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو
توارد العلتين على معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع وههنا
كذلك ويمكن ان يستدل على هذا المطلوب بوجه الزامي وهو ان
يقال لا يجوز ان يكون شيء من الممكنات مجردا لانه لا يخلو من ان يكون
قابلا للوجود او لا فان لم يكن فهو ممتنع وان كان لم يكن قابلا للعدم لانه على ما ذكرتم
يستلزم كونه غير قابل للوجود لان وجوده حينئذ يقتضي حدوثه
لكن الحدوث على المجردات محال لذاته لاقتضائه كون المجرد غير

مجرد

مجرد على مذهب الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان كل حادث مسبوق
بمادة وهذا آخر ما اردنا ايراده في هذا المقصد ومن تصفح كتب هذا
الفن وتتبع شرح هذا العلم واهدى عقلا سليما وطبعا مستقيما
لا يخفى عليه ما سعينا في هذا الكتاب من تحقيق المسائل وابداع الدلائل
وانه ما من مسألة الا وقد وشحت بفائدة جديدة من زيادة توضيح
او تقرير بديع او تنبيه منيع والمأمول ان يقع في محل القبول وبالله
الوصول الى المأمول ورضي الله تعالى عنا وعن اصحابنا وعن جماعة
المسلمين المقصد الثاني في المسائل وفيه تسع عشرة صحيفة الصحيفة
الاولى في اوصاف الله تعالى على الاجمال صفات الله تعالى اما حقيقية
كالوجود والحيوة والقدرة او اضافية كالوجوب والتقدم والخلق
او عدمية كالغنى وعدم التحيز يسمى الوجوديات صفات الاكرام والعدميات
نعوت الجلال وبهذا فسر قوله تعالى ذو الجلال والاكرام واختلفوا
في الصفات الحقيقية والوجوب من الاضافية فقالت الفلاسفة
انها عين ذاته تعالى ويقرب منه قول بعض المعتزلة ان الله
تعالى عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات حي بلا حيوة
بل بالذات الى غير ذلك وقال المحققون انها غيرها وقال
الاشعري واتباعه انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها
وقال الاشعري واتباعه انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها
واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول لو كان لله تعالى صفة زائدة فهي

مقصد ثاني
افراد مسائل
لا ...
تنبيه

ان لم تكن صفة كمال لزم نفيها عنه وان كانت كان الله تعالى ناقصا
بذاته كاملا بغيرها والجواب ان صفة الكمال اذا كانت ناشية
عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان انما يكون ان لو كانت
ناشية عن منفصل ح لو كانت له تعالى صفة زايدة لكانت الذات
قابلة لها وفاعلة معا وذلك محال والجواب منع امتناع التالي
وقد سبق تقريره وقد سبق ايضا ما ذكروا في الوجود وبه احتجوا
في الوجوب والتعين وقد عرف جوابه ثمه والحق انها زايدة بوجوه
فان المعاني التي تفهم من هذه الصفات لغة وعقلا ان لم تكن ثابتة
لذات الله تعالى كان نقصا لانها صفات كمال ونقصانها نقايص
وان كانت كانت زايدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها
بذواتها ان كان المراد بهذه الصفات المعاني المعقولة
فهي زايدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات دون هذه المعاني
فيكون الفاظ تلك الصفات ح اسم الله تعالى اسماء مترادفة للذات
الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ العلم ولفظ الوجود وغير
ذلك فرق في المعنى ويلزم نفي تلك الصفات ح لو كان العلم مثلا
عين ماهية الله تعالى فلا يخلو من ان يكون علمه هو المعنى
المعقول المتعارف اعني الادراك او غيره فان كان يمتنع ان يكون
عين الماهية لانه ان اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان
مركبا والا كان الواجب متعددا متغايرا بالكل هنا وكان الشي الواحد

هو ها

جوهرا وعرضا وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون الادراك حاصلا
معه او لا فان لم يكن العلم حاصلا لله تعالى اذ العلم بدون الادراك
محال وكان ذلك تسمية بدون المسمى وان كان حاصلا لم يكن داخلا لامتناع
التركيب فيكون زايدا على هو ماهية الواجب ويلزم نقض مذهبهم في نفي
الصفات سواء قلنا ان الادراك علم او لا مع ان الحق انه علم كما مضى وهذه
المسئلة بديهية واستدل اصحابنا بان العلم لو كان عين ماهيته والوجود
عندكم عين ماهيته فيلزم ان العلم بعين الوجود وذلك باطل ضرورة
ان العلم معنى يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك وكذلك بينوا في الوجوب
وغيره من الصفات وهذا حق اما الاشاعرة فلما علموا امتناع كون
الصفة عين الماهية وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون
قديما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا
الغيرين على وجه صح ذكروا المنقول منهم تفسيران فانهما اللذان يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر اما بمكان او زمان او وجود وعدم ح فهما ذاتان
ليس احدهما الاخرى وقال المحققون تجويز امرين لا يكون احدهما
عين الاخر ولا غيره جهالة لان كل امرين فرضا فان كان المفهوم من
احدهما نفس المفهوم من الاخر فاحدهما عين الاخر والا فغيره وهذا
الكلام حق فعلم ان هذا النزاع لفظي اذ لا خلاف في ان صفات الله تعالى
على ذلك التفسير ليست غير ذاته والاشاعرة يسلمون انها غيرها
بهذا التفسير فلا خلاف من جهة المعنى واذا عرفت ذلك فنقول ذهب

بكون ح

قوم من المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية
وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن
البقا والباقية اضافيات او سلوب وزعموا ان الوجود عين الماهية
وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة اليها وبعضها الى الاضافيات
والسلبيات قالوا المحبة ارادة الثواب والرحمة هي انعامه
على العباد وقال الاشعري هي ارادة الانعام والرضا ارادة اكرام المومنين
ومثوبتهم على التابيد وقيل هو ترك الاعتراض والغضب ارادة
الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم والبغض والعداوة
ارادة الاهانة والطرد والتعذيب وعلى هذا واثبت الاشعري
اليد صفة غير القدرة والوجه صفة وراء الوجود واثبت
الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني صفة توجب
الاستغناء عن المكان واثبت القاضي ابو بكر بلله اخرى هي ادراك
الشم والذوق واللمس واثبت مثبتو الحال العالمية وراء العلم
والقادرية وراء القدرة وكذا في باقي الصفات واثبت ابو سهل
الصعلوكي بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله
ابن سعيد القدم صفة وراء البقاء واثبت الرحمة والكرم والرضا والسخط
صفات وراء الارادة بعدما عالوم وفي كون العلم والسمع والبصر
والارادة صفات حقيقية بحث لانها انما تتحقق بالقياس الى المعلوم
والمسموع والمبصر والمراد اذ يمتنع العلم بلا معلوم والسمع بلا مسموع

والابصار بلا مبصر والارادة بلا مراد ولقد بان لك فيما مضى ان المدرك
ما لابد له من معنى هو قوة الادراك ومن تعلقها بالمدرك يحصل الادراك
كالبصر للباصرة في الابصار وكذا الحكم للارادة فلزم ثلثة امور تلك القوة
وذلك التعلق والقوة المتعلقة وكل منها يجوز ان يسبق ذهن قوم
الى ان هذه الصفات عبارة عنه فلعل هولاء ذهبوا الى الاول ثم لهذا
قالوا انها صفات حقيقية وقد عرفت ما فيه والحق في الحيرتين
والثالث اقرب الى التحقيق ولهذا اثره اكثر المحققين وقد مال
الى الثاني طايفة من المتاخرين فعلم ان هذه الصفات من الاضافات
ثم جاز ان يكون قوة العلم والسمع والبصر واحدة واختلاف الصفات
يكون باختلاف المتعلقات ــــ ثم ان الصفات الالهية على قسمين
قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى موجودا واجبا موثرا عالما غنيا
ليس بجسم ولا جسماني وقسم لا يوجبه لكونه تعالى متكلما مرئيا وانما يعلم
بقول الصادق وغايته معاونة العقل فيه تجويزه اياه ونهاية سعي
العاقل ان يبين جوازه اذ مع انكار العقل وتحقيق الدليل على
امتناعه لا يتوسع الا تاويل قول الصادق واذا حصل هذا
التجويز ثم الدليل على ذلك المطلوب وكذا كل امر اخبر الصادق
عنه فما لا يستقل العقل به من الحشر والحساب والاجر والعذاب
الصحيفة الثانية في الاستدلال على وجود الواجب وذلك بوجوه
فا اذا وجد موجود يوجد الواجب والمقدم حق اما الملازمة

فلان ذلك الموجود ان كان واجبا فقد حصل المرام وان كان ممكنا
فلا بد له من سبب فسببه ان كان واجبا فذاك وان كان ممكنا يعود
الكلام فيه فاما ان ينتهي الى الواجب او دار او تسلسل والجميع
باطل وقد مر الكلام فيه محققا فان قيل انسلم الدور لم لا يجوز ان
يتوقف الثاني على ماهية الاول والاول على الثاني لا بكم جزئه ثم كون
الماهية من حيث هي علة قلت قد مر جواب ذلك في ابطال
الدور ب لو وجد حادث لزم الواجب والمقدم حق اما الملازمة
فلانه لو وجد حادث فلا بد له من علة تامة مقارنة له في آن حدوثه
اذ التقدم والتأخر يوجبان انتقاص العلية وتقدم المسبب
على السبب فهي ان كانت واجبة او مشتملة على الواجب فقد تم
الغرض وان كانت ممكنة بالتمام فلا بد لها من علة تامة مقارنة
لها ويعود الكلام فيها وان انتهى الى واجب او مشتمل فذاك وان تسلسل
فتلك السلسلة تكون في آن واحد وغنية عن الخارج لكونها مشتملة على جميع
ما تحتاج اليه الآحاد وحينئذ لا تخلو من ان تكون ممكنة قبل هذا الآن
او لا فان يلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن يلزم حدوث الممتنع ج كل
حادث لا بد له من علة مستقلة فان كانت واجبة او مشتملة على الواجب
فذاك والا فلا بد لها من علة مستقلة واجبة او مشتملة والا لعاد الكلام
فيها فان انتهت العلل الى الواجبة او المشتملة فقد صح وان تسلسلت
فللمجموع علة غير فرد منه اذ كل فرد يفرض يكون علته اولى بذلك ثم لا بد

وان ينتهي بعض افراد السلسلة بها والا لما كانت علة فيلزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص وهذان يدلان ان جملة الموجودات
مشتملة على الواجب اذ لو كانت باسرها ممكنة فلا بد لها من علة تامة وهي
اما نفس الجملة او جزؤها او خارجها او مركب من الداخل والخارج والاقسام
باسرها باطلة اذ الاول يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده
عن ذاته لانها ممكنة لتركبها من الممكنات فيلزم كون الممكن واجبا والثاني
يقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف عليه جملة الموجودات فيستغني الجملة
معه عن سائر الاجزاء هذا خلف والثالث والرابع يوجبان خلاف
المقدار لان الخارج ان كان ممكنا لم يكن خارجا وان كان واجبا
لم يكن كل موجود ممكنا هـ لو وجد ممكن فلا بد له من علة تامة
ويلزم اما كونها واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة
بتمامها فلا بد لها من علة تامة وهي اما نفسها او جزؤها او خارجها
او المركب من الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلانه يوجب
تقدم الشيء على نفسه واما الثاني فلانه يقتضي احتياج الجملة
الى الخارج لان ذلك الجزء ممكن فلا بد له من علة وعلته لا يجوز
ان يكون الجملة لامتناع الدور ولا البعض الآخر والا لما كان هو
علة بل ذلك البعض واذا احتاجت الجملة الى الخارج لا يكون علة تامة
لاحتياج المعلول حينئذ الى ذلك الخارج اما الثالث فلانه يستلزم
كون الجملة مستغنية عن جميع اجزائها وكون العلة التامة غير تامة

واما الرابع فلاقتضائه تأتي المحالين و الحوادث موجودة وكل حادث له علة تامة وهي يجب ان يكون واجبة او مشتملة على الواجب والا يلزم احد الامور الممتنعة كون العلة التامة غير تامة او انقلاب الممتنع بالذات ممكنا او الترجح بلا مرجح لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج اولا فان كانت يلزم الاول وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون تلك العلة ممكنة قبل زمان الحادث اولا فان لم يكن يلزم الانقلاب وان كانت يلزم الاول وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون تلك العلة ممكنة قبل زمان الحادث اولا فان لم تكن تلزم الانقلاب وان كانت يلزم الترجح وبتقريرات هذه البراهين بديعة الصحيفة الثالثة في وحدانية الله تعالى والبرهان على هذا المطلوب غير ... في كتب القوم ما نعتد به وقد سنح لنا برهان حسن وهو ان يقول لو كان الواجب اثنين وكل واحد فرض ههنا كان تعين وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود او غيره فان كان عينه ثبت وجد الواجب وجد هذا التعين فيلزم ان يكون الواجب واحدا وان كان غيره فاما ان يكون لازما لواجب الوجود من حيث هو او غير لازم فان كان لازما لا يوجد الواجب بدون هذا التعين فيكون الواجب واحدا وان لم يكن لازما لا يوجد الواجب بدون هذا التعين فيكون الواجب واحدا وان لم يكن لازما جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فاما ان يوجد امر يستلزم اتصاله مع الواجب اولا فان لم يوجد صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع وهو لازم للوجود وصحة انفكاك الملزوم وان وجد فاما ان يكون منفصلا او متصلا فان كان منفصلا

يلزم افتقار وجود الواجب اليه لافتقار لازمه اليه وان كان متصلا فاما ان يكون لازما للواجب من حيث هو اولا فان كان يلزم لزوم التعين اياه هذا خلف وان لم يكن لازما فاما ان يوجد امر يستلزم اتصاله مع الواجب اولا ويعود الكلام فاما ان ينتهي او يتسلسل والتسلسل باطل وبتقدير تحققه لا يكون المجموع حينئذ لازما فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعين وقد مر بطلانه واحتجت الفلاسفة على ذلك بان الواجب لو كان اكثر من واحد لكان الوجوب بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الماهية فيكونان مشتركين في الماهية وحينئذ لا يخلو من ان يكون احدهما ممتازا عن الاخر اولا فان لم يكن يمتنع التعدد وان كان فلا يمكن ان يكون المميز فصلا بل يكون عارضا والعارض محتاج فلابد له من علة فان كانت هي الماهية امتنع التعدد وغيرها لا يجوز ان يكون صفة اخرى والا لعاد الكلام فيها بل امرا منفصلا فيلزم احتياج الواجب في تعينه الى منفصل وهذا محال وهذا مبني على كون الوجوب عين الماهية واحتج المتكلمون على ذلك بناء على كونه تعالى مختارا بانا لو قدرنا الهين فاما ان يصح من احدهما ان يفعل على خلاف ما فعله الاخر او لا يصح ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان عند ذلك الاختلاف اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مرادهما دون الاخر والكل باطل اذ الاول

يوجب اجتماع النقيضين والثاني ارتفاعهما والثالث عجز احدهما
والرجحان بلا مرجح لتساوي القدرتين واما الثاني فلانه لو لم يصح
المخالفة بل يجب ان يفعل كل منهما شيئا واحدا فذلك اما بان
يكون قصد احدهما الى شيء مانعا من قصد الآخر الى ضده او بان يلزم
لكل منهما ان يفعل شيئا واحدا والاول باطل لان قصدهما بعلم ازلي
وارادة قديمة غير متعلق بآن معين فيمتنع تقدم احد القصدين
على الآخر والثاني اما ان يكون بطريق الايجاب وهو خلاف
المقدر او بان يكون ذلك الطرف اولى واصلح وذلك ايضا باطل
لانه لو لزم اختيار الاولى لما وقع من العباد شيء من القبائح
لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي ومتى لا يكون بفعلهم والا لزم
التسلسل بل من الله تعالى وداعية الفعل القبيح قبيحة
لان موجب القبيح قبيح والقبح لا يكون اولى فلا يفعله الله تعالى
فلا يقع من العباد شيء من القبائح وليس تسليما لزوم رعاية الاصلح
فيما يكون احد الضدين اصلح لكن هو المنتفى وحين جاز المخالفة
ولزم المحال وهذا يسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل
انما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات فاعلين
معا في حالة واحدة لا غير واذا تحقق ذلك فنقول المشركون
طوائف الطائفة الاولى عبدة الاوثان ولهم تاويلات
احدها ان الناس كانوا قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا

لكل

لكل كوكب تمثالا واشتغلوا بعبادته وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات
الى الكواكب وثانيها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات الصالحة
للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فاذا وجدوا ذلك الوقت
عملوا صنما وتعظمونه ويرجعون اليه في طلب المنافع وثالثها ان قوما
كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور في غاية العظمة والاشراف
وان الملائكة انوار مختلفة بالصغر والكبر فاتخذوا صنما عظيما
وبالغوا في تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر على اعتقاد انه على
صورة الاله الاعظم واتخذوا سائر الاصنام على صور مختلفة بالصغر
والكبر على اعتقاد انها على صور الملائكة ورابعها ان طائفة قالوا انه
ليس للبشر اهلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية القصوى اشتغال
البشر بعبادة ملك من الملائكة والملائكة يعبدون الاله الاعظم واتخذ
كل انسان صنما على اعتقاد كونه مثالا للملك الذي يدين تلك الملة واشتغل
بعبادته الطائفة الثانية الثنوية ذهبت الى اثبات قديمين نور
وظلمة يحدث الخير عن النور والشر عن الظلمة وذهب المجوس
الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان
النافع والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار قالوا لان
فاعل الشر شرير وفاعل الخير خير والفاعل الواحد يمتنع ان يكون
خيرا شريرا معا وجعلوا الله تعالى جسما واتفقوا على كونه قديما واختلفوا
في قدم الشيطان فقال بعضهم وانكره زرادشت واكثرهم واختلفوا

في علة حدوثه فزعم زرادشت ان الله تعالى استوحش لما تفكر في خروج
ضده عليه فتولد من توحشه اهرمن وهو ابليس وقال غيره
بل شك فتولد الشيطان من شكه وقال اخرون بل حدث له عفن
فتولد الشيطان من عفنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وليس لهم في هذه الاقوال ما يتمسك به لا عقلا ولا نقلا الطائفة الثالثة
النصارى وهم كانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله
تعالى ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد تنصره فقال اوائل
النسطورية ان عيسى هو الله وقال اوائل اليعاقبة انه ابن الله
وقال اوائل الملكانية ان الالهة ثلثة احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم
عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد
وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو
الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة
وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى
واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة
ظهرت في عيسى وصارت معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران
اقنومان احدهما الهي والاخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية
من اختراع الاجسام واحياء الموتى والافعال الالهية من اختراع
الاجسام واحياء الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب
وقالت اليعاقبة الاتحاد هو الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث

فاقنوم

فاقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار انسانا
هو الكلمة نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار انسانا معه
المسيح وهو جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي
وجوهر ناسوتي وقالت الملكانية المسيح جوهران اقنوم واحد
وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل
ذكر الله تعالى بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد والحلول
منها ما جاء في الانجيل يوحنا في الاصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلفوس
من يراني ويعاينني فقد راى الاب فكيف تقول انت ارنا
ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من
قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال
الذي يعمل آمن وصدق اني بابي وابي بي هذا لفظ الانجيل
المنقول الى العربية المتداول عندهم وليس هذا بمعتمد لعدم
التحريف والتغيير قطعيا على ما ظنوه لجواز ان الله تعالى
سماه ابنا تشريفا كما سمى ابرهيم خليلا تشريفا ولان من كان
متوجها الى شيء مقبلا عليه يقال له ابنه كما يقال ابناء الدنيا
وابناء السبيل فجاز ان تكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في
اكثر الاحوال شطر الحق واستغراقه اغلب الاوقات في جناب
القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في بيان طريق
الحق واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول

وجاز ان يكون المعنى من الحلول حلول اثار صنع الله من احياء الموتى
وابراء المرضى ونحوها يؤكد ذلك انه جاء في الاصحاح السابع عشر من الانجيل
يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا لو كانت بابي بي وانا بك فليكونوا هم
ايضا نفسا واحدا ليؤمن اهل العالم بانك انت ارسلتني وانا
فقد استودعتهم المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا
على الايمان واحدا كما انا وانت ايضا واحد وكما انت حال في كذلك
انا فيهم ليكون كلهم واحدا هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى
الاتحاد والحلول وسنبين لك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول
على الله تعالى وايضا جاء في الاصحاح التاسع عشر هكذا اني صاعد
الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا يدلك على مساواته اياهم في معنى
النبوة والعبودية فعلم ان المراد ما ذكرنا من معنى النبوة وهذه النصوص
قد استخرجتها من الانجيل وليس لالزامهم اقوى منها لانهم يعتقدون
بالكلية

الصحيفة الرابعة في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى اختلف
الاراء فيها فقال المليون انه تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ويرادفه القادر وقالت الفلاسفة
انه موجب بالذات والموجب هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل وليس
في كتب الاولين والاخرين ما يعتمد عليه وتحقيق هذه المسئلة من اهم
المهمات اذ هي اساس بنيان الشريعة واصل تبيان الحقيقة
وبها ينقطع حبل الخلاف بين الفلاسفة والمليين ونذكر هاهنا

ما

ما يسر الله تعالى لنا فنقول يجب ان نعلم ان وجود الحوادث دال على كون
الواجب مختارا لان التغير من الثابت محال كما نبين بعد ولما ذهبت
الفلاسفة الى كونه موجبا تكلفوا في كيفية صدور الحوادث عنه
فقالوا انما يصدر عنه الحوادث بشريطة امر غير قار الذات كالحركة
والزمان واحتاجوا الى بيان كيفية صدور ذلك المنقضي عنه فعسر عليهم
ان يتمسكوا فيه بمقتضى آخر خوفا التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من
اجزاء ذلك المقتضي يفيد استعداد اللاحق فيتم علية القديم بحصول
استعداده ويجب وجود اللاحق عند ذلك ويرتفع الاحتياج الى حادث
اخر فلزمهم حينئذ قدم الحركة والزمان والعالم وتمثلوا ذلك بالذهاب
الى موضع فان الحركة الى كل حد من حدود المسافة تكون معدة للحركة
الى حد اخر بعده ويمتنع الثانية عن ذلك المتحرك بدون حصول
الاولى عنه وهذه الفاعلية واهية لان صدور اصل الحركة وما يجري مجراها من
التغيرات عن السبب الموجب محال لان ماهية التغير هي حصول حالة للشي بعد حالة
اخرى فالتغير لا يتم ضرورة الا بهما فموجد التغير موجد لهما والسبب
الموجب تاثيره لازم له واثره المكتفي بمجرد تاثيره لازم لتاثيره فمتى وجد عنه
احدى الحالتين يمتنع زوالها والا للزم زوال تاثيره وزوال نفسه فعلم
ان التغير من الثابت محال ولئن سلمنا لكن كون السابق معدا للاحق
امر متعذر لانه لا يخلو من ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق
او انما يتم عند عدمه فان كان الاول يلزم اجتماع جميع الحوادث دفعة

وان كان الثاني يكون عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق
ايضا حادث فصدوره عن الواجب يتوقف ايضا اما على منقض
آخر وحينئذ يلزمهم ما هربوا عنه او على معد سابق وحينئذ لا يخلوا
من ان يكون معدته هو السابق او غيره فان كان السابق لا يجوز ان يتم
استعداده عند وجوده والا لما تأخر بل عند عدمه فيلزم اشتراط
الشيء بنفسه وان كان معده غيره فيعود الكلام في ان تمام استعداده
هل يحصل عند وجود ذلك الغير او عند عدمه ويلزم التسلسل او الدور
فان قلت جاز ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق لكن لا يوجد
لكون المانع وهو السابق موجودا قلت هذا غير مضر لان عدم السابق
حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق ويتم الكلام الى آخره وايضا المعني
بالاستعداد التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع
المانع يمتنع ذلك فعلم انه لا اثر للسابق في وجود اللاحق فيحتاج
الى حادث آخر ويتسلسل واما حديث الذهاب فليس بشيء لان
المتحرك لو ابتداء من الحد الثاني امكنه الحركة قطعا وانما يتوقف
الحركة الثانية على الاولى بشرط ان لا يكون المتحرك على ذلك الحد وتوقف
الحركة بهذا الشرط لا يوجب توقف نفس الحركة فعلم ان الواجب
لو كان موجبا لما وجد حادث وينعكس الى قولنا لو وجد حادث
لما كان الواجب موجبا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع
يبطل قول الفلاسفة بالكلية لو كان الواجب موجبا

لما وجد

لما وجد حادث اصلا والثاني باطل اما الملازمة فلانه لو وجد حادث
على هذا التقدير فلا بد وان يكون صادرا عن الواجب اما بوسط او بغيره
وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على شرط او توقف على شرط قديم
لزم اما حدوث القديم او قدم الحادث وان توقف على شرط حادث
فلا بد وان يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه والا لزم تخلف
المعلول عن علته التامة او تقدم المسبب على السبب وحينئذ
يعود الكلام في كيفية صدور ذلك الشرط عن الواجب ويلزم اما
احد الامرين المذكورين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين دفعة
او نقول لو توقف على شرط حادث فجملة ما توقف صدوره عليها
لا بد وان يكون حادثة في آن حدوثه للامر وصدور تلك الجملة عن الواجب
لا يجوز ان يتوقف على شرط آخر والا لما كانت جملة ما توقف صدوره
وحينئذ يلزم احد الامرين المذكورين فان قيل للخصم ان يمنع انتهاء
صدور الاشياء الى الواجب لان مذهبه ان ماهية المعلول الاول
وامكانه علتان للاشياء وليس شيء منهما عن الواجب اذ الماهية
غير مجعولة والامكان معلول لها قلت قد بينا فيما مضى فساد
هذه القاعدة تقدير تسليمه لا يؤثر الماهية في شيء ما لم تتحقق
في الخارج اذ المعدوم لا اثر له وكذا معلولها وتحققها انما كان بالواجب
فقد انتهى الصدور اليه ضرورة ثم لو لم يكن الواجب مختارا لما اختلفت
الاجسام في الاوصاف والآثار والتالي باطل اما الملازمة فلانها لو اختلفت

لكانت آثارها المختصة مستندة الى الواجب واختصاص كل
منها بموصوفه لا بد وان يكون مستندا الى مخصص لامتناع
التخصيص بلا مخصص وهو اما ان يكون نفس الجسمية او
لازما من لوازمها او شيئا آخر ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول
فلانه يوجب تساقط الاجسام في جميع الصفات واما الثاني
فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم سواء كان ذلك
الامر منفصلا او متصلا جوهرا كما زعمت الفلاسفة او عرضا ويلزم
اما الدور او التسلسل واما بطلان التالي فظاهر لانا نجد الاجسام مختلفة
الاوصاف متنوعة الآثار كما في الحبات والنواة فانه يحصل منها
انواع النباتات واصناف الثمرات مختلفة الخواص متفننة الاشكال
والالوان والطعوم والروايح فالواجب مختار ولان صدور الفلكيات
مستند اليه فاختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها ان كان الفلك
بسيطا واختصاص محالها بامكنتها المتساوية في الحقيقة ان كان
مركبا اما ان يكون بايجابه او بارادته والاول محال لان نسبة ايجاب
الموجب الى اجزاء البسيط واحدة فتعين ان يكون بارادته
وهو المطلوب وهذه الاربعة بديهة واستدل العلماء على هذا
المطلوب بان النطفة اما ان تكون بسيطة او مركبة وعلى التقديرين
يلزم ان يكون المؤثر فيها قادرا حكيما لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر
في طبايع الاعضاء وفي اشكالها اما ان يكون طبيعة النطفة او امرا
خارجا

خارجا لا جائز ان يكون الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على
شكل الكرة اذ الطبيعة الواحدة في الجسم البسيط تقتضي شكل الكرة والامر الخارج
اما موجب او قادر لا يمكن ان يكون موجبا والا يلزم ايضا شكل الكرة لان الموجب
نسبته الى اجزاء البسيط واحدة فتعين انه قادر وان كانت مركبة فتكون
مركبة من البسايط وحينئذ لا يصح ان يكون المؤثر في شكلها الطبيعة
والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضموم بعضها الى بعض
بل يكون امرا خارجا وهو لا يجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على
الشكل المذكور لان نسبة الموجب الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة
واحدة فيلزم ان يكون قادرا وهو المطلوب وفيه بحث لجواز ان يكون
امتزاج الاجزاء مانعا من الكروية اما الفلاسفة فاحتجوا على كونه
تعالى موجبا بحجج ضعيفة لأنه لو كان مختارا فلا يخلو اما ان يكون
الفعل اولى به من الترك او لا فان كان يكون حصوله كمالا له فيكون
في ذاته ناقصا مستكملا به وان لم يكن عبثا وهو غير جائز على القادر
الحكيم والجواب ان القاصد قد يقصد الى الشيء لكونه اولى
بالنسبة اليه استكمالا به فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى
اولى الطرفين لا بالنسبة اليه بل في نفس الامر لضرورة احد
الطرفين اذ لا بد فان يفعل او يترك وحينئذ يكون اختيار
الاولى عين الحكمة والكمال الحقيقي لو اريد بها الاولوية بالمعنى
الاول فلا نسلم انه لو لم يكن اولى لكان عبثا بل يكون اولى بالمعنى

الثاني وان اريد الثاني فلا نسلم انه لو كان اولى لكان مشتملا بحدث موثرية
الواجب ان كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام الموثرية بدوامه
واذا وجب الموثرية كان موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة
عاد الكلام في ان موثريته فيها اما لذاته او لصفة قديمة او حادثة
ويلزم اما دوام الموثرية او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول والجواب
لم لا يجوز ان يكون الموثرية لصفة قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام
الموثرية اذ الارادة قد تسبق على التاثير ح الواجب عالم بكل المعلومات
وخلاف ما علم محال فمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك
يقتضي كونه موجبا والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع
للقدرة فلا يكون منافيا لها د لو كان مختارا فاما ان يكون مخلوقه
في الازل ممكنا او لا ولا سبيل الى شي منهما اما الاول فلانه لو كان
ممكنا لجاز وقوعه في الازل وذلك محال لان فعل القادر يمتنع
ان يكون ازليا واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار
ممكنا فيما لا يزال يلزم انقلاب الشي من الامتناع الى الامكان وهو
محال والجواب لا يلزم من كونه ممكنا في الازل بحسب الذات جواز
وقوعه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ممتنعا بالغير والامر كذلك لكونه
فعلا للقادر ه الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في التاثير
وجوديا كان او عدميا امتنع الترك وان اختل شي منهما امتنع
الفعل فلا يكون قادرا على الفعل والترك والجواب ان وجوب

الفعل.

الفعل او الترك باختياره وقصده لا ينافي قادريته ثم بعضهم
اراد التوفيق بين المذهبين فقال الموجب مختار ايضا بالتفسير
الذي ذكر ثم لانه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه انه ان شاء
ان لا يفعل لم يفعل ولا يلزم منه صدق انه شاء ان لا يفعل لان صدق
الشرطية لا يوجب صدق المقدم كما في القادر فانه اذا شاء شيئا وجزم
بايجاده يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق
عليه في تلك الحالة انه شاء ان لا يفعل وفيه نظر اذ لا نسلم ان الموجب
ان شاء ان لا يفعل يمكنه ان لا يفعل لما انه الموجب يجب ان
يقارنه فعله المكتفي بمجرد تاثيره بالزمان لكون صدور الفعل
واجبا عنه واما المختار فيجب تاخر فعله عنه لان الفاعل المختار
لا يقصد الى الموجود قصد ايجاد ولا يدعوه داعية الايجاد الا الى المعدوم
وهذا امر ضروري فيكون سابقا على اثره ويختص بالواجب ان تاثيره
حادث اذ لو كان قديما مصاحبا له مدة وجوده كان ناشيا عن طبيعه
والا لكان من خارج ويلزم تاثر الواجب عن الغير واذا كان ناشيا
عن طبيعه لما كان مختارا واذا كان التاثير حادثا كان الاثر ايضا كذلك
الصحيفة الخامسة في علم الله تعالى اتفق جمهور العقلاء
على ان الله تعالى عالم الا طايفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف
الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع المعلومات
وقال السابقون انه عالم بالبعض وهولاء فريقان الفرقة الاولى

الفلاسفة فمنهم من قال انه عالم بالكليات لا بالجزئيات على الوجه
الجزئي ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب
الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية اهل الملة فمنهم من قال
انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية
وهو هشام بن الحكم واتباعه ومنهم من زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له
ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط لنا انا قد بينا
انه فاعل بالاختيار والمختار لا بد له من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون
عالما وان افعاله على الترتيب العجيب والتاليف اللطيف يدل عليه
تشريح بدن الانسان وتركيب الافلاك في كل ما هو عالم صورة فان قيل
على الثاني اشكال فانه لم لا يجوز ان يوجد الواجب لذاته من خلق هذا العالم
فيكون العالم فيكون العالم هو لا الواجب ب النحلة قد تفعل فعلا
عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة والاجسام من الادوية وغيرها قد تفعل
افعالا عجيبة مع عدم العلم والجواب عن ا انا قد بينا ان الواجب فاعل
بالاختيار وسيبين ان جميع المقدورات واقعة بقدرته وارادته فيكون
عالما بالجميع وعن ب ان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك
الفعل فقط وبعض يقول ان الافعال المختلفة المحكمة توجب علم فاعلها
بها وافعال الاجسام غير مختلفة فجاز ان تصدر بدون رويتها واحتج
قدماء الفلاسفة بوجهين ا لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين
ذاته او جزئها او خارجها ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه نسبة

بين

بين العالم والمعلوم والنسبة غير المنتسب واما الثاني فظاهر
والثالث كون الواحد قابلا وفاعلا وهو محال وجوابه انه قد مر
جواز كون الواحد قابلا وفاعلا ب لو لم يكن العلم صفة كمال
وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كانت كانت الذات ناقصة في نفسها
كاملة بغيرها وجوابه قد مر في الصحيفة الاولى واحتج المحققون
بانه تعالى حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وقد بينا انه
تعالى عالم مطلقا فلو اختص علمه بالبعض لافتقر الى مخصص
فيكون كماله مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته واحتج الفلاسفة
بان الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا كذلك لان العلم تبع
للمعلوم والتغير على الله تعالى محال مثلا لو علم ان زيدا في الدار فبعد
خروجه منها ان بقي هذا العلم لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير
وكذا لو علم انه سيكون ثم كان بل انما يعلمها على الوجه الكلي
اذ الكليات لا تغير فيها والعلم على الوجه الكلي هو ان يعلم الشيء
بما له من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين
بانه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك عند طلوع الشمس يوم
كذا في شهر كذا في موضع كذا بينه وبين جلوسه في موضع كذا عند
كذا سابق عليه او متاخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى من عوارض
ذلك الجلوس شيء الا قد اعتبر فيه كانه جلوس وقع او واقع الان
او سيقع وحينئذ يعلم ذلك الجلوس المعين على الوجه الكلي فان ذلك

جميعها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كونه كليا والجواب
انا بينا ان العلم اما التعلق او معنى ذو تعلق وعلى تقدير بن لا يقع
التغير الا في التعلق والتغير في الاضافة لا يوجب التغير في الذات
ولا في شيء من الصفات الحقيقية ولما ذهب مشايخ اهل السنة
الى ان العلم صفة حقيقية ومشايخ المعتزلة الى انه عين الذات
فعسر عليهم الجواب عن هذه الشبهة واما لها فذهبوا الى ان
العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بانه موجود اذا وجد فان من علم
ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حضور الغد يعلم بهذا العلم انه
دخل الدار وانما يحتاج بحث الى علم آخر لطريان الغفلة عن
الاول والله تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين
علمه بوجوده اذا وجد فلا يلزم التغير وفيه بحث اما اولا فلانه
دعوى بدون دليل واما ثانيا فلان قبل وقوع المعلوم اعتقاد
انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وعند وقوعه بالعكس فاحدهما
غير الاخر والتزم ابو الحسين البصري وقوع التغير في علمه تعالى بالمتغيرات
وقال انه تعالى يوجب كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث
العلم بها عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر وذلك باطل لما
سيجيء ان التغير محال على الله تعالى احتج من انكر كونه عالما بذاته
بان العلم اضافة مخصوصة فلا يحصل الا بين الشيئين والواحد
من كل الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه وانفسنا مركبة من وجه

فامكن

فامكن كوننا عالمين بانفسنا فان قلت انه باعتبار كونه عالما مغاير له
باعتبار كونه معلوما قلت كونه عالما ومعلوما فرع قيام العلم
به فلا يكون قيام العلم به فرعا له والجواب ان الذات من حيث هي
مغايرة للذات المعينة لما بينا فقد حصل المنتسبان واحتج
من نفى كونه عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر لامكان
تعقل احدهما بدون الاخر فلو كان عالما بالمعلومات حصل في ذاته
كثرة لا نهاية لها والجواب ان التعدد انما يكون في التعلقات والتعدد
في الاضافة لا يوجب الكثرة في الذات واحتج هشام بانه تعالى لو علم
في الازل جميع الجزئيات وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع
ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء
ولا يقدر العبد على فعل وانه ينفي الربوبية والعبودية ويصير
الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة
الانبياء عبثا ضائعا والجواب ان العلم بالوقوع تبع الوقوع
التابع للقدرة فلا يصير منافيا لها واحتج من انكر كونه
عالما بما لا نهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم
ثبوت علوم غير متناهية وهو محال لان كل عدد قابل للزيادة
والنقصان وما كان كذلك فهو متناه والجواب ان التعدد
في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج احتج
من زعم انه غير عالم بجميع المعلومات انه لو علم جميع الاشياء واذا علم

شيئا على كونه عالما به ثم كونه عالما بكونه عالما الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في كل علم والجواب ما مر آنفا ان التعدد انما هو في الاضافات وهي اعتبارات

الصحيفة السادسة في ارادة الله تعالى الفعل الاختياري مسبوق
بخمسة اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم
فظاهر لانه ما لم يعلم فكيف يقصد الى ايجاده واما الارادة فلانه ما لم
يرد لم يفعل ومعنى الارادة واضح عند العقل اذ كل احد منا يعلم انه
قبل ان يصدر منه فعل او ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي
ترجيح احدهما على الآخر والاختيار قريب منه وكانه مع اعتبار ملاحظة
الطرف الآخر دون الارادة واما القدرة والقصد والايجاد فتحققها
ظاهر والفرق بين بينها اذ العلم سابق على الارادة والقدرة متقدمة
على القصد وهو الايجاد والفرق بين هذه الثلثة والاولين ظاهر وقد
ينضم مع هذه الخمسة الداعية لان اختيار احد الطرفين عن القادر
قد يكون بداع يدعوه اليه من الاولوية اما بالنسبة اليه وفي نفس
الامر ويكون في الرتبة بين العلم والارادة وقد لا تكون لان المختار
قد يختار احد الطرفين بدون الرجحان وزعم قوم من المعتزلة
ان الارادة هي الداعية وذلك فاسد بوجهين فان العطشان المخير
بين قدحين متساويين لا بد له من ميل الى احدهما مع عدم هذه
الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة [illegible] الداعية
سابقة على الارادة لانه اذا حصل علم او ظن بكون الفعل زايدا في المصلحة

حصل

حصل بعد ذلك ميل اليه واذا عرفت ذلك فنقول اتفق الجمهور على كون
الله تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فجعلها بعضهم وجودية
وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة منهما اما القايلون بوجوديتها فمنهم من قال
انها عين الذات وهو قول الفرار ومنهم من جعلها صفة زايدة غير العلم وهو قول
المحققين من الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من قال انها علمه تعالى بما في الفعل
من المصلحة الداعية الى الايجاد وهو قول ابي الحسين البصري ومنهم من قال
انها في افعاله تعالى علمه بها وفي افعال الغير الامر بها وهو قول الكعبي ومن جعلها
عدمية قال انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو مذهب النجار
ومن جعلها مركبة قال انها علمه تعالى بما يصدر عنه مع عدم كون الصادر
منافيا له وهو قول الفلاسفة وعلم من ذلك ان الاتفاق ليس الا في اللفظ
ثم اختلف القايلون بكونها زايدة فقالت الاشاعرة انها قديمة وقالت
الكرامية انها حادثة قايمة بذات الله تعالى وقال ابو علي وابو هاشم
والقاضي عبد الجبار انها حادثة موجودة لا في محل وقول الفرار فاسد
لما مر ان صفات الله تعالى لا يجوز ان تكون عين ذاته ولان الارادة
تزول بعد الايجاد مع بقاء الذات ولانها تابعة للمراد دون الذات
وكذا قول من فسرها بالعلم لانها مرتبة على العلم فتكون غيره
وكذا قول النجار لان الجماد والنايم غير مغلوب مع عدم الارادة
واما قول الكرامية ففاسد لامتناع قيام الحوادث بذات الله
كما يجي وكذا قول المعتزلة لان قيام صفة الشي لا به محال ضرورة والحق انها صفة

وجودية ذات اضافة حاصلة لله تعالى لانه مختار وقد بينا ان الفعل
الاختياري لا يتجرد عن الارادة وزايدة على الذات لما مر وقد يمتد
الامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بان يريد الله تعالى في الازل
ايجاد الحادث في حين معين فاذا وجد اوجد واحتج اهل
السنة على التحقيقها لله تعالى بان تقدم بعض افعاله على البعض مع
جواز تأخره محوج الى مرجح وليس هو القدرة لان نسبتها الى الاوقات
سوآء ولا العلم بالوقوع لانه تبع الوقوع التابع للارادة ولا العلم بالمصلحة
لامتناع كون فعل الله تعالى معللا ولا الحيوة لانها كالقدرة في تساوي
النسبة ولا السمع والبصر لكونهما كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ لا تعلق
له بالايجاد فهو صفة اخرى وهو المسمى بالارادة واعترضوا عليه بوجهين
ا ان الارادة ان لم تكن صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات كان الفاعل
موجبا لا مختارا لانه حينئذ لا يكون متمكنا من الفعل في وقت آخر
وان كانت صالحة فاختصاص تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف
على مرجح وقع الممكن لا لمرجح وبطل اصل الدليل ايضا وان توقف احتاج
الى ارادة اخرى وتسلسل ب ان كانت الارادة حادثة لزم قيام الحوادث
بذات الله تعالى وان كانت قديمة يلزم زوال القديم لانها لا تبقى
بعد الايجاد ويبطل دليلكم على حدوث الاجسام واجابوا عن
ا ان الارادة واجبة التعلق بايجاد الشيء في ذلك الوقت لذاتها

وما ذكروا دافعا للشبهة المذكورة وهي ضرورة
المختار موجبا والجواب ان الارادة صفة من شانها
ان يتعلق بالايجاد من غير مرجح لما علمت ان المختار
قد يفعل بارادته احد المتساويين بل المرجوح وعن
ب انها قديمة والزوال انما يرد على تعلقها
بذلك الوقت وتعلقها حادث وفيه نظر
اذ الارادة ايضا تزول لامتناع الارادة بدون المراد
وعدم القديم جايز ان علم الله تعالى بان زيدا سيوجد
ازلي مع زواله بعد وجدانه ونحن ندل على حدوث الاجسام
بوجه لا يحتاج الى تلك المقدمة كما يجي واحتجت

عدم م

الفلاسفة على كونه مريدا بوجوه قالوا لو كان ذلك الفعل
اولى به كان مستكملا به ناقصا بذاته والا عبثا وقد مر
جوابه ذلك في الصحيفة الرابعة ب ارادته
ان كانت قديمة وجب قدم المراد وان كانت
حادثة تفتقر الى ارادة اخرى ودار او تسلسل
والجواب انها قديمة وتعلقها موقوف
الى زمان معين ويكون التعلق في خلق الزمان اولا
موقوفا على انتهاء زمان مقدر ج ارادته ان كانت
حادثة افتقرت الى اخرى وان كانت

حادثة افتقرت الى اخرى وان كانت قديمة وحصول الفعل ح. قند من لوازمها فكان الصانع موجباً لا مختاراً

والجواب ان لزوم الشيء بالارادة لا يوجب كون الفاعل غير مختار

الصحيفة السابعة

الصحيفة السابعة في حيوة الله تعالى وبقائه وسمعه وبصره

اما الحيوة فاتفق العقلاء على كونه حيا لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري الى ان معناها عدم امتناع العلم والقدرة وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها صفة تصحح لاجلها على الذات ان تعلم وتقدر واحتجوا على تحقيقها بانه لولا امتياز الحي من الجماد بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة فان قلت اختصاص الحيوة بذات الحي ان لم يكن لصفة اخرى فلم لا يجوز ان يكون في العلم والقدرة ايضا كذلك وان كان يلزم التسلسل قلت تحقق العلم والقدرة مشروط بالحيوة ضرورة فيمتنع تحققها بدونها بخلاف الحيوة فانها غير مشروطة بصفة اخرى فيجاز تحققها بالذات واعترض ابو الحسين البصري بانا قد بينا ان ذات الله تعالى مخالفة لساير الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحيوة قطعا والحيوة لا يجوز ان تكون عين الذات لما مر في الصحيفة الاولى اما البقاء فقال ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد ان البقاء صفة قايمة بذات الله تعالى بها يصدق على الله تعالى انه باق وخالفهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام وجمهور معتزلة البصرة وقالوا ان الله تعالى باق بذاته

ا لصفة اخرى واخرى والحق مع الاولين لان البقاء استمرار
الوجود ولا شك ان استمرار وجود الله تعالى امر وجودي مغاير
لذاته لحصوله في الممكنات ولكونه عرضا ولان البقاء ان لم يكن الذات
باقية لان الباقي ما يكون له البقاء وان كان وليس عين الذات لما مر
فتعين كونه صفة واحتج الخصم بوجوه قالوا لو كان كونه باقيا بسبب
شيء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب بذاته واجبا بغيره والجواب
لا امتناع في افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات لو كان
البقاء صفة ولا شك انه باق فيكون له بقاء آخر وتسلسل والجواب
ان بقاء البقاء عين ذاته كما في وجود الوجود ح المعقول من البقاء
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا على الواجب محال والجواب
لا نسلم انه صفة تقتضي الترجيح بل هو اما استمرار الوجود او استمرار
الموجود به وكيف كان يكون متوقفا على رجحان الوجود واما السمع
والبصر فانكرهما المتقدمون من الفلاسفة واتفق المليون
على كونه تعالى موصوفا بهما لكنهم اختلفوا في المعنى فقال حكماء الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية انهما صفتان
مغايرتان للعلم اما المتقدمون فقد احتجوا بان السمع والبصر
انما يتحقق بالحاسة وتاثرها عن المحسوس فان الابصار انما يحصل
بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول الهواء الحامل للصوت

الى الصماخ

الى الصماخ وذلك على الله تعالى محال والجواب لا نسلم ان السمع والبصر
لا يتحقق الا بالحاسة وبتاثرها وقد مر تحقيق ذلك في الادراكات
واحتج من فسرهما بالعلم بهذا وبانه تعالى لو كان سميعا بصيرا
لكان محلا للحوادث لان سمعه وبصره حادث لكون المسموعات
والمبصرات حادثة وسماع المعدوم ورؤيته محال والجواب
ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما بالمسموعات
والمبصرات كما في العلم وايضا هذا وارد عليكم في العلم بالمسموعات
والمبصرات وهو ايكم جوابنا واحتج من قال بمغايرتهما العلم
بانا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم ابصرناه علمنا بالبديهة تفرقة
بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار
وكذلك السمع واعترضت الفلاسفة على ذلك بانا بينا ان السمع
والبصر انما يحصل بتاثر الحاسة بصورة المحسوس فلعل هذا الزايد
راجع الى ذلك التاثر وذلك محال على الله تعالى واجابوا بما مر
ان الابصار ليس في انطباع الصورة لامتناع حصول صورة الكبير
في الصغير وان السماع ليس لوصول الهواء الحامل الى الصماخ ثم احتجوا
على ثبوتهما لله تعالى بانه حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل
من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن
الله تعالى سميعا بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص وللقايل
ان يقول سلمنا ان الحيوة مصححة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى

غير قابلة لهما كما في الشهوة والحرص والحسد فحينئذ لا يكون الله
جائز الاتصاف واحتجوا ايضا بان السميع والبصير اكمل
ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن
الله تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا اكمل منه واعترضوا
بان الماشي اكمل ممن لم يمش كالحسن الوجه اكمل ممن ليس كذلك
مع امتناع ذلك على الله تعالى والجواب لا نسلم ان الماشي مطلقا

اكمل ممن لم يمش صح

بل في الحيوان وكذلك الحسن الوجه بخلاف السميع والبصير فانه
مدرك للمسموعات والمبصرات باعيانها لا شك ان ادراك الاشياء
باعيانها اكمل مطلقا من عدم ادراكها لا سيما انا بينا في الادراكات
امكان حصولها بدون توسط الحاسة والحق حصولها لله تعالى
لانا بينا في الصحيفة السابقة ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات
على ما هو من الجلية والجزئية مسموعات كانت او مبصرات وان كان
عالما بالمسموعات والمبصرات باعيانها كان سميعا بصيرا اذ ليس
السمع والبصر الا ذلك كما بينا في فصل الادراكات خاتمة
قال قوم من فقها ما وراء النهر ان صفة التخليق مغايرة لصفة
القدرة لانا نعلم ان الله تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار
الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون
التخليق فيتغايران وهو غير المخلوق لانا نقول وجد هذا
المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل وجوده بتخليق الله تعالى

اياه

اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى
خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل
لانه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بتخليق الله تعالى ويمكن بيان
التغاير بوجه آخر وهو ان يقال التخليق متوقف على القدرة و
القدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران وقال الامام
صفة القدرة تؤثر على سبيل الجواز فصفة التخليق ان كانت
مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت مؤثرة
على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وللقائل
ان يقول لا نسلم انها لو كانت مؤثرة على سبيل الجواز كانت غير القدرة
الصحيفة الثامنة في كونه تعالى متكلما اتفق المليون على ذلك
واختلف المتكلمون في معنى كلامه تعالى فقالت المعتزلة والحنابلة
هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على ملكه تعالى لكن المعتزلة ذهبت
الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام
مخصوصة وقال ابو الهذيل قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في
محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام وزعمت
الحنابلة انها قديمة بذات الله تعالى وقالت الاشاعرة كلام الله
تعالى هو مفهوم هذه الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو ازلي قديم
بذات الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله تعالى ازلي لكنه ليس بشرط

وما معناه بل هو قدرته على احداث قوله في ذاته والقول هو هذه
الالفاظ الدالة فقد فرقوا بين كلامه وبين قوله وجعلوا قوله
حادثا قائما بذاته وبطلان قيام الحوادث بذاته تعالى سبحانه
واحتجت المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله تعالى هو هذه
الحروف والاصوات الدالة بوجوه ا ان الكلام في اللغة والعرف
هو هذه ب قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وصف القرآن بكونه
عربيا ج قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والمسموع هو الاصوات والحروف ثم قالت
المعتزلة هذه الحروف والاصوات حادثة لانه اما ان يقال الله تعالى
تكلم بهذه الحروف في الازل دفعة او على التعاقب فان كان الاول
لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها
حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع ازليا وان
كان الثاني كان وجود كل منها مسبوقا مشروطا بانقضاء السابق
فيكون حادثة ضرورة واذا كانت حادثة لا يجوز قيامها بذات الله
تعالى ولا بانفسها فتعين قيامها بغير الله تعالى وقالت الحنابلة
لما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا يجوز
قيامها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها
فتعين قيامها بذات الله تعالى فيكون قديمة والا لصارت ذاته
محلا للحوادث والجواب عن ا ان الكلام قد يطلق على الكلام النفسي

كقول

كقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وعن ب وج ان معنى الاول انا انزلنا ما قرأنا معبرا بالعربي
ومعنى الثاني حتى يسمع لفظ كلام الله لان صرفهما الى ذلك اولى من التزام
قيام صفة الله تعالى بالغير والتزام قدم هذه الحروف والالفاظ
والحق ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي وتحقيقه ان من يريد
ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها
ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة فذلك المعنى هو الكلام النفسي
وما عبر به هو الكلام الحسي ومغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف
باختلاف كل من هذه الاسباب نوعا وصنفا دون المعنى وظاهر ان
الكلام النفسي غير العلم اذ هو مع قصد الخطاب دون العلم وغير
الارادة والقدرة وغيرهما ولا يظن ان الامر هو الارادة اذ
الامر قد يوجد دون الارادة كما في امر الكافر وبالعكس كما يراد
والايمان واذا عرفت ذلك فنقول ان الله تعالى موصوف بالكلام النفسي
لان العقل لا يأبى عن ذلك وقد ثبت نبوة الانبياء وهم اتفقوا
على كونه تعالى متكلما وكل من هاتين المقدمتين علم بالتواتر ثم
الكلام الذي اتفقوا عليه اما هذا المعنى او اللفظ الدال عليه وعلى
التقديرين يلزم قيام هذا المعنى بذاته تعالى وهو ليس بحادث
والا فان كان قائما بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته وان كان قائما
بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره وان كان قائما بنفسه يلزم قيام

العرض بدانه واستدل من قال بحدوث كلام الله تعالى بالمعقول والمنقول
اما المعقول فالامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء بدون المخاطب
عبث وسفه وبان الله تعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كقوله تعالى
انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام قديما لزم الكذب وكونه حادثا لكونه
مسبوقا بالمخبر عنه وانه اتفق الاصوليون على ان القران الذي
هو كلام الله تعالى هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم
عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز
انما هو اللفظ وعرفه الغزالي بانه ما نقل بين دفتي المصحف
تواترا فحينئذ يكون كلام الله تعالى حادثا ويلزم ايضا ان لا يكون
كلام الله تعالى هو الكلام النفسي والا لما كان القران كلام الله
واما المنقول فا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون والكاين حادث فكن ايضا حادث وهو كلام الله تعالى وان
القران ذكر لقوله تعالى ص والقران ذي الذكر وهذا ذكر مبارك
وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث واعلم ان هذه
الادلة مشكلة والجواب عنها صعب لاسيما الاولين واضطربت
الاراء في جوابهما فقال عبد الله بن سعيد ان كلام الله تعالى في الازل
ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وفيه نظر لانا
ما يعقل من كلام الله تعالى سوى هذه الاوامر والنواهي والاخبار

والاستخبارات فان جعلها كلام الله فقد سلم حدوث كلامه
وان جعل غير ذلك فهو غير معقول وعليه بيانه اذ لا يتصور معنى
ينقلب معنى آخر واما جمهور الاصحاب فذهبوا الى ان كلام الله
تعالى في الازل كان امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال المعدوم في الازل مامور
على تقدير الوجود وهذا غير دافع الشبهة وهي امر المعدوم وخطابه
باقيته بحالها ومنهم من قال انه كان في الازل امرا من غير مامور به ثم
لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مامورين
بذلك الامر وضربوا له مثالا وهو ان الانسان اذا قرب موته قبل
ولادة ولده ربما يقول لبعض الناس اذا ادركت ولدي فقل له ان
اباك كان يامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم
حتى لو بقي ذلك الامر الى ان بلوغ ذلك الصبي لصار مامورا به وفيه
بحث اذ الكلام فيما ليس هناك مامور ولا من ينهى اليه واجاب
بعضهم على اصل الاشاعرة ان كلام الله تعالى انما هو الخبر والخبر
في الازل واحد لكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات
وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم فانه صفة
واحدة تختلف باختلاف المعلومات ولعل الاشاعرة انما ذهبوا
الى انحصار كلام الله تعالى في الخبر لهذا الغرض وفيه كلام اذ
بتقدير تسليم الانحصار لا نسلم جواز تغير معنى الخبر بتغير
الاوقات هذا ما قيل في جوابه ان الكلام النفسي الذي هو معان معقولة

انما يقع الخطاب به مع المخاطب المعقول ايضا ضرورة فجاز ان يكون
الخطاب به مع المخاطب معقول ايضا ضرورة فجاز ان يكون الخطاب به مع
مخاطب معقول يوجد في زمان اخر قبل او بعد ويكون ذلك الخطاب
بحسب وقته وحاله وانما يستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب فيه
حضور المخاطب الحسي هذا جواب حسن بديع والجواب عن ح
ان القران هو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الالفاظ وانه لكونه موصوف
بالمنزل والمعجز والمعنى من كون القران كلام الله تعالى كون الكلام
النفسي كذلك وعن د ان طلب الكون ازلي لكنه بالنسبة الى زمان
الكون كما يقال اليوم لشيء كن غدا وعن ه ان المراد بالذكر لفظ
القران ثم قالت الاشاعرة كلام الله تعالى واحد خلافا لبعض الاصحاب
وسائر الفرق فانهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي
والخبر والاستخبار والنداء وقالت الاشاعرة كلها راجعة الى الخبر
اذ الامر هو تعريف الغير انه لو فعل الفعل الفلاني استحق المدح
ولو تركه استحق الذم والنهي بالعكس وكذلك البواقي وفيه نظر
لان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء
خاتمة اختلفوا في لفظ القران فقال قوم خلق الله تعالى صورة
اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرئيل عليه السلام
وزعم اخرون انه لفظ النبي عليه السلام الصحيفة التاسعة في رؤية
الله تعالى اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزها

عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان خلافا لجميع الفرق والمشبهة
والكرامية وان جوزوا رؤيته تعالى لكنهم انما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى
في المكان والجهة واما بتقدير ان يكون تعالى منزها عن المكان والجهة فيحيلون
رؤيته وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في اثباته وغايته سعينا
ليست الا بيان الجواز وهذا القدر كاف ههنا اذا ضم مع قول الصادق
يفيد الغرض ويبطل قول المنكرين لانهم يحيلونه وبيانه انا قد بينا في بحث
الادراكات ان ادراك الشيء قد يكون بان يدرك مثاله ويستدل بذلك المثال
عليه وهو التخيل والتوهم ويجوز فيهما الظهور بغيبوبة المدرك وقد يكون
بان يدرك نفسه بدون توسط المثال ويجب ان يكون المدرك حاضرا ولذلك
سمي مشاهدة فالمشاهدة هي ادراك نفس الموجود فمن حصل له هذا
النوع من الادراك سواء كان بالحاسة او لا يتحقق له المشاهدة ضرورة
واذا عرف ذلك فنقول قد بينا في الصحيفة الخامسة ان الله تعالى كامل
العلم تام الادراك لا يعزب عنه شيء فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع
التخيل والتوهم عليه وهويته الموجودة ليست غائبة عنه فيكون
مدركا لنفس هويته الموجودة بدون توسط المثال واذا ادركها بدون
التوسط يكون هويته الموجودة مشاهدة له فجاز على هويته المجردة
من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هويته الموجودة قابلة
للرؤية فلم يبعد ان يخلق الله تعالى قوة هذا الادراك في الباصرة
بعد البعث فجاز ان يرى اذا تجلى من غير تشبيه ولا تكييف

والمحاذاة ولا مسامتة واستدلوا على جواز الرؤية بالمعقول والمنقول اما
المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية والحكم المشترك
يجب تعليله بعلة مشتركة وذلك اما الحدوث او الوجود والاول باطل
لان الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق والعدم لا يكون
جزءا من المقتضي فتعين الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته
وفيه نظر اذ لا نسلم ان الجواهر مرئية بل المرئي هو الاعراض من الالوان
والسطوح ولئن سلم لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلة
مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولئن سلم لكن لا نسلم
الحصر في الوجود والحدوث وايضا ذلك منقوض بصحة المخلوقية
والملموسية المشترك بين الجواهر والاعراض اما المنقول فوجوه
الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر ان كان الرؤية
فهو المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته تعذر
هاهنا حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية لان النظر سبب الرؤية
واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فان قيل
لم كان هذا التاويل اولى من تاويلنا وهو ان يكون الى واحد الالاء فيكون
المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او نقول المراد
الى ثواب ربها ناظرة واعترضوا على الاول بان الانتظار سبب الغم
والاية مسوقة لبيان النعم وعلى الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى
تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون
من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان
اضمار الثواب زيادة من غير دليل فتاويلنا اولى ولقائل ان
يقول لا نسلم ان انتظار وصول النعمة عند تيقن الوصول سبب
للغم بل هو موجب للفرح والاولى ان يقال تاويلنا اظهر واقرب
من تاويلكم الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق
الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب
ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الرؤية
متحققة من استقراره مكانه فانه متحقق ايضا على ذلك او نقول
حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله ان استقر لو صار
مستقبلا والا لوجب حصول الرؤية ولم تحصل بالاجماع بل كان
متحركا والاستقرار حالة التحرك محال فيكون الرؤية معلقة على
المحال فتكون محالا الثالث سؤال موسى عليه بقوله ارني انظر اليك
دال على جواز الرؤية والا لكان سؤال موسى جهلا او عبثا واجيب
بان ذلك ليس فوق المعصية وهي جايزة على الانبياء الرابع قوله تعالى
احسنوا الحسنى وزيادة نقل عن النبي عليه ان الزيادة هي النظر الى الله
تعالى الخامس قوله تعالى اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه وقوله تعالى
فمن كان يرجو لقاء ربه السادس قوله عليه انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر احتجت المعتزلة بان الرؤية ان اريد بها الكشف
التام فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيمة ضرورية

في المستقبل فسوف
تراني وعلم انه ما صار
مستقرا صح

وان اريد الابصار بالعين فذلك بديهى البطلان لانا نعلم ضرورة

انا لا نرى الا ما هو فى جهة ومكان مقابل لنا وذلك على الله تعالى

محال والجواب انا نسلم ان البصر مع هذه القوة فيتعسر عليه

هذا الادراك وانما ندعى جواز وقوع قوة يعطيها الله تعالى لابصارنا

بعد البعث تقوى على هذا الادراك قالوا قال الله تعالى لا يدركه

الابصار وهو يدرك الابصار والجواب لم لا يجوز ان يكون المنفى ادراك

الابصار مع هذه القوة واجاب اهل السنة بان قولنا يدركه الابصار

اذ يقال لكل منهما فى مقابلة الاخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم

لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم فسلبه يكون سلب العموم وذلك

لا يفيد عموم السلب لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية وفيه

بحث لان هذه الاية وما قبلها فى معرض المدح فيكون نفى الابصار

مدحا ويلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق

السالبة الجزئية لا ينافى صدق الكلية الصحيفة العاشرة فى الصفات

السلبية وفيها مسايل فا ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات

لذاتها عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وزعم كثير من المتكلمين

ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة

وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الالهية وهى الوجوب والقدرة

التامة والعلم الكامل وتحقيق هذا البحث انهم ان ارادوا بالذات الماهية

فذلك واضح البطلان لان ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لماهيات

الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم

الرجحان بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون

وجوبه بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا يعود الكلام

فى اختصاصه به ودار او تسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم تبعا

كما صرحوا فى بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال

والصفة كل ما لا يمكن تصوره الا تابعا فيصير النزاع لفظيا

اتفقت الفلاسفة والمحققون من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات

الله تعالى باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه وذلك ضعيف

لان التصور المحكوم عليه المعلوم جاز ان يكون بوجه ما والحق انها

غير معلومة لنا لانه تعالى ليس الا الصفات مثل الوجود والوجوب والعلم

والقدرة والسلبيات مثل انه ليس بجسم ولا مركب وغير ذلك ومعلوم

ان ذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته ب ماهية الله تعالى غير

مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزئه غيره فكل مركب محتاج

الى الغير وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت ماهيته تعالى مركبة

لكانت ممكنة د واجب الوجود لا يكون جزء الشىء لانه ان لم يكن ذلك

صفة كمال وجب نفيه عنه وان كان كان الواجب مستكملا بالغير

ناقصا بالذات ه الواجب لا يحتاج فى شىء من صفاته الحقيقية

الى منفصل وهو المراد بقولهم واجب الوجود واجب من جميع

الجهات واحتجوا عليه بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان

متوقفا على الغير وذاته المخصوصة موقوفة على تلك الصفة فيلزم
توقف ذاته على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير فيصير ممكنا
ولقائل أن يقول لا نسلم توقف ذاته على تلك الصفة والاولى أن يقال صفات
الله تعالى صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذات الله تعالى
بالغير فيكون ناقصا بذاته و ب لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا
للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة
كابي الحسين البصري فانه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم واحتج
الاصحاب بانه لو حدث في ذاته تعالى شيء لكان للذات صحة الاتصاف
به وتلك الصحة لازمة لها فتكون ازلية وذلك محال لان صحة
الاتصاف يتوقف على صحة وجود ذلك الشيء ازلا وذلك محال اذ
الحادث يمتنع ان يكون ازليا ولقائل ان يقول امتناع الحادث
في الازل انما هو لاخذه مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف
ليست بالنسبة الى هذا المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء
فقط وهو جائز الوجود ازلا بل الطريق ان يقال لو كان ذلك الحادث
لذات الواجب او لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه والا يلزم
احتياج الواجب فيه الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات
هذا خلف وحدوث فاعليته تعالى للحادث وحدوث علمه
تعالى بان الحادث موجود وحدوث سامعيته وكونه رائيا للمسموعات
والمبصرات الحادثة لا يوجب قيام الحوادث بذاته تعالى كما قال اكثر العقلاء

يقولون

يقولون بحدوث الصفة في ذاته تعالى وان انكروه باللسان خطابهم
واما المعتزلة فان ابا علي وابا هاشم من المعتزلة واتباعهما قالوا بحدوث
ارادة لا في محل وابا الحسين بحدوث علوم واما الاشاعرة فلانهم
قالوا بحدوث الناسخ واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات
صفات وجودية وسلموا ان الله تعالى قبل كل حادث ومعه
وبعده ح الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز اعلاه غير اسفله
ويمينه غير يساره فيكون منقسما ح الواجب لا يتحد بغيره
خلافا للنصارى والمتصوفة لما مر من امتناع الاتحاد ولانهما
لو اتحدا فاما ان يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما دون الوجود
او بالعكس او باتحادهما جميعا ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلان
البسيط المجرد الواجب يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني او امرا
ممكنا وكذا الثاني لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وكذا الثالث
لامتناع اتحاد الذاتين وهذا برهان بديع ط الواجب لا يحل في
شيء من الاجسام خلافا للنصارى وبعض اهل التصوف لنا
انه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول العرض في الجوهر او لا والاول
فساده بين والثاني يوجب كونه متحيزا وقد ابطلناه ولانه
لو لم يكن ذلك صفة كمال لزم نفيه عنه تعالى وان كان الواجب
مستكملا بالغير ناقصا بالذات ولانه يصير الواجب تبعا للغير ى الواجب
ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه تعالى

ناقصا

وقيل الكل صح

بعض من

في الجهة ثم الكرامية اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى فوق
العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم البعد
متناه وذهب بعضهم الى انه على العرش كما قال ساير المجسمة وبعضهم
قال بكونه على صورة وان له عينا ويدا واصبعا وساير الجوارح ونهاية
لنا انا قد بينا انه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك
لا يكون في جهة ضرورة واستدلوا بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على صورته
وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه
وقوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله تعالى تجري باعيننا وقوله خلقت
بيدي وفي الحديث قلوب العباد اصبعين من اصابع الرحمن وقوله
تعالى وجاء ربك والجواب عن هذه الادلة اما التاويل او تفويض علمه
الى الله تعالى لان الظواهر النقلية لا تعارض الادلة العقلية اما التاويل
فمعنى العرش ههنا الملك من قولهم ثل عرش فلان اذا ذهب ملكه
وقال سعيد بن زيد الخزاعي في نعمان بن المنذر قد نال عرشا لم ينله
نابل جن ولا انس ولا ديار واراد الملك والرحمن هو الذي استوى له
الملك ولا يزول عنه فلذلك وقيل معناه انه استولى وليس بجيد لانه
يلزم منه انه ما كان مستوليا ثم صار مستوليا وقوله خلق على صورته
يعني ما كان فيه استحالة وتبديل صورة من المضغة الى العلقة
ومنها الى غيرها كما في ساير الانسان والمراد بالوجه الرب يعني يبقى

بين صح

اي تم الله

استوى على الملك صح

ربك

ربك لانه قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وايضا لو كان المراد
بالوجه ما ذكروه لزم ان يكون ما سوى الوجه من الله تعالى هالكا وهو
محال وقوله تعالى ولتصنع على عيني اي على رؤية مني وقوله تجري باعيننا قيل
المراد العيون لانه تعالى قال ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض
عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والمراد باليد القدرة وبالاصبع النعمة
وقلب المومن بين نعمتي الخوف والرجاء وجاء ربك اي امر ربك واما التفويض
فلقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ولحق الوقف على الله تعالى ويكون قوله
والراسخون ابتداء لا على قوله والراسخون كما ظن بعضهم لان ظاهر الاية
ذلك ولانه نقل عن ابن عباس الوقف على الله وفي مصحف ابي وما يعلم
تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا وفي مصحف ابن مسعود
وان تاويله عند الله والراسخون يقولون برفع الراسخين دون الكسر
بان الواجب ليس بعرض وذلك ظاهر ولا جوهر خلافا للنصارى
قالت الفلاسفة لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في
موضوع وهذا المعنى لا يصدق على الله تعالى لان وجوده عين ماهيته
وفيه ما فيه وقال قوم الجوهر هو شي اذا وجد بالفاعل كان لا في موضوع
فلا يكون الله تعالى جوهرا والحق ان الجوهر ان كان هو الموجود الغني عن
الموضوع فالله تعالى كذلك لكن يتوقف اطلاق هذا اللفظ على اذن
الشرع وان كان غير ذلك مما لا يصدق على الله تعالى فلا يكون جوهرا
بحث الالم واللذة على الله تعالى محال لان كلا منهما يوجب نوعا من الانفعال

وهو على الله تعالى محال الصحيفة الحادية عشر في شمول قدرة
الله تعالى اتفق اهل الحق على ان الله تعالى قادر على كل المقدورات
وان جميع الحوادث واقعة بقدرته تعالى وهو الحق وخالفهم
في المقامين جميع الفلاسفة والثنوية وقوم من المعتزلة لنا ان
المقدورات متساوية في المقدورية لاشتراكها في علة المقدورية
وهي الامكان والمقتضي لكونه تعالى قادرا على المقدور ذاته ونسبة
ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سواء فيكون قادرا على الكل ولانها
لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته القادرية فلو اختصت
قادريته بالبعض لافتقرت الى مخصص فيكون في كماله مفتقرا الى الغير
فيكون ناقصا بذاته واما وقوع الجميع بقدرته تعالى فلانه لا يخلو من
ان يكون لغير الله تعالى تأثير في شيء قوة كان او طبيعة في الجملة
او لا فان لم يكن يكون الكل واقعا بقدرة الله تعالى وان كان فيكون
ايضا واقعا بقدرة الله تعالى لان غير الله تعالى اما جوهر او عرض
والجوهر اما جسم او غيره وعلى التقديرات يكون له مشارك في
جنسه اي في الجوهر او الجسم او عرض فقوة ذلك التأثير لا تكون
لجنسه ولا للازم جنسه والا لاشترك جميع المشاركات فيها
وليس كذلك ولا لعارض لحق الجنس فصلا كان او غيره جوهرا
او عرضا والا لعاد الكلام في اختصاص تلك القوة بذلك
العارض ولزم اما اشتراك الجميع او الدور او التسلسل فلا بد

من قادر

من قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه في كل ما له
تخلق بارادته وقدرته قوة تأثير كل موثر فيه وهو الله تعالى وتقريرنا
في القسم الاول ان الجواهر والاعراض في بقائها محتاجة الى مقيم وهو الله
تعالى اما ابتداء او بعد خلق القوة المقيمة في المقيم واما انتهاء لما بينا
الان فنعلم ان ما سوى الله يحتاج اليه تعالى في جميع ما له من القوى
وغيرها في الحصول والبقاء فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا
في كل حال عن تأثير الموثرات فصدور ما صدر عنها ايضا بقدرة الله
تعالى لان الفاعل في تأثير الموثر حالة تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك
الشيء فنعلم ان الجميع واقع بقدرة الله تعالى وهذا برهان بديع والاشاعرة
وان تكلموا عن التزام هذه القاعدة لانهم ذهبوا الى نفي الاسباب
وكون الترتب بالعادة لكنها ليست مما يأباه الشرع بل العقل
والشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
عليهم السلام ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد الى مدبرات الامر
بل فيه زيادة قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين وخلقين
خلق نفسه وخلق قوة تأثيره ونظام الوجود وافاضة الجود
تبارك الله احسن الخالقين واحتج الاصحاب بانا بينا ان الله
تعالى قادر على الكل فلا يكون شيء اخر موثرا والا لاذا اجتمعا على شيء
واحد فان وقع بهما لزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد
وان لم يقع بشيء منهما يلزم المحال لان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه

بالاخر لامتناع اجتماع علتين مستقلتين فلما لم يوجد وقوعه بهذا
وجب وقوعه بذلك عملا بالعلة المستقلة السالمة وبالعكس فيلزم
وقوعه بها حالة عدم وقوعه بها وان وقع باحدهما دون الاخر لزم
المحال ايضا لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه
باحدهما دون الاخر ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح فثبت ان جميع
الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وللقايل ان يقول هذا انما تم ان
لو اجتمعا على شي واحد ولانسلم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه
بالاخر بل وقوعه بالاخر مانع لجواز ان يكون التاثير مانعا
ولانسلم تساوي التاثيرين اما الفلاسفة فقالت فرقة
منهم وهم الالهيون ان الله تعالى واحد محض لا يصدر عنه
الا الواحد وبينوا لذلك الواحد بلث جهات وجعلوا لكل جهة
سببا لشي اخر حتى انتهى الى ما هو سبب الحوادث العنصرية
عندهم وقد مر تقرير قولهم في ذلك مع الجواب في القسم الاول
من الكتاب وقالت فرقة اخرى منهم وهم المنجمون ان المؤثر
في الحوادث هو اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى تغيرات
العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار والفصول
وغيرها والجواب ان الدوران لا يفيد العلية لجواز حصوله
مع شرط العلة او شطرها او لازم لها ولين سلمنا لكنا بينا
ان تاثير كل موثر وقدرة كل قادر يفيض عن قدرة الله تعالى

وزعمت

وزعمت طايفة منهم وهم الطبيعيون ان المؤثر في حوادث العالم الطبايع
والامزجة وجوابهم ما ذكرنا ان الكل بقدرة الله تعالى واما الثنوية
فقالوا الخير من يزدان والشر من اهرمن وقال بعضهم ان الخير
من النور والشر من الظلمة لان الخير لا يكون شريرا وبالعكس وجوابهم
ما مر واما المعتزلة فقال النظام انه تعالى غير قادر على خلق
الجهل والقبايح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور
اما انه محال فلانه يوجب اما الجهل او الحاجة المحالين على الله
تعالى لانه ان لم يعلم قبحه لزم الاول وان علمه فلا يفعله بلا حاجة
لان فعل القبيح من غير حاجة محال على القادر الحكيم والجواب
لا نسلم انه لو لم يكن له حاجة لا يفعله لم لا يجوز ان يفعله لغاية
الى ذلك الفعل قلت لا احتياج في الاضافات لا يوجب استلزام الغنى
الذاتي سلمنا انتفاء هذه الغاية ايضا لكن لم قلت ان فعل القبيح
من غير حاجة محال فان اردت انه محال لذاته فلا نسلم
~~... اردت انه محال لذاته ...~~ وان اردت
انه محال لان الله تعالى يريد تركه فذلك لا يوجب انتفاء القدرة
عليه وقال الكعبي ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان
مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى
محال والجواب انه ان اريد انه تعالى لا يقدر على ذلك ان يفعل
بنفسه فذلك مسلم لانه منزه عن الحركة والسكون وان اريد انه

لم يقدر ان يخلق في غيره فلا نسلم لان مقدور العبد في نفسه انما
حركة او سكون وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة
له من حيث كونه صادرا من العبد والله تعالى قادر على خلق
ذلك وقال ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما ان الله تعالى قادر
على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور
يجب وجوده عند جزم ارادة الفاعل بفعله ويجب بقاؤه على
العدم عند جزم ارادته بتركه فلو كان مقدور العبد مقدورا
لله تعالى فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق موجبه وعدمه وقوعه لتحقق موجب العدم
والجواب لا نسلم وجوب البقاء على العدم عند تحقق ارادة الترك
بل اللازم عند ذلك عدم صدور الفعل عنه لا عدم صدوره مطلقا

الصحيفة الثانية عشر في افعال العباد اختلفوا في افعال
الحيوان الاختيارية فقال الاشعري لا تاثير لقدرته اصلا
بل المؤثر في قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تعالى وهذا المذهب
يسمى بالجبر وقال الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين ان المؤثر
في افعال العبد انما هو قدرته وارادته وهذا يسمى بالقدر وقال
قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا
المذهب وسط بين الجبر والقدر وهذا اقرب من الحق وبه
قال ابو اسحق الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين

الجبر

القدر

والقاضي ابو بكر لانه قال اصل الفعل بقدرة الله تعالى وكونه صلوة وزنا
بقدرة العبد وستعلم بعد ذلك ما هو الحق ان شاء الله تعالى احتج الاشاعرة
على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه فا العبد
لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك اولا فان لم يتمكن لزم عدم تاثير قدرته
وان تمكن فلا يخلو من ان يتوقف رجحان احد الطرفين على الاخر على
مرجح اولا والثاني باطل لامتناع الرجحان بلا مرجح وان توقف لم
يكن ذلك المرجح من العبد دفعا للتسلسل وعند وجوده يجب ذلك
الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد مع وجود المرجح فان لم
يتوقف رجحان احدهما على الاخر على امر اخر لزم الرجحان بلا مرجح
وان توقف لم يكن المفروض اولا تمام المرجح واذا وجب لم يكن
لقدرته تاثير لوجوب الفعل عند المرجح وامتناعه عند عدمه
فان قيل هذا ينفي كونه تعالى مختارا قلنا الفرق ان ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى محدث اخر يخلقه الله تعالى دفعا للتسلسل
وارادة الباري قديمة فلم تفتقر الى محدث والجواب ان المرجح
ارادة العبد وهي وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة الله تعالى
لكن لا يقدح ذلك في كونها مرجحة واذا كان العبد متمكنا من الفعل
والترك وكانت ارادته مرجحة فكان المؤثر مجموع قدرة العبد
وارادته واستنادهما الى قدرة الله تعالى لا يخرجهما عن كونهما
مؤثرين ووجوب الفعل بهما لا ينافي الاختيار لو كان العبد

موجداً لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم
والتالي باطل لانا نتحرك مسافة ولا نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بكميتها وكيفيتها
وان تحرك الاصبع يحرك لاجزائها مع انه لا نشعر بعدد اجزائها ولا بعدد
احيازها وحركاتها والجواب منع الملازمة اذ يكفي فيه العلم الاجمالي
وبتقدير تسليمها منع امتناع التالي لجواز ان يشعر بالتفاصيل لكن لا يشعر
بذلك الشعور او يشعر به ولكن لا يبقى في الذكر ح اذا اراد العبد تسكين
جسم واراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقعا معاً وهو محال او واحد منهما دون
الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك
المقدور المتحد النسبة بالقياس الى القدرتين فيمتنع الترجيح والجواب
سلمنا تساوي القدرتين في الاستقلال لكن لا نسلم تساويهما في القوة
اذ القدرة قابلة للشدة والضعف كما في الشاهد اذا اراد الضعيف
القادر على تسكين الجسم وتحريكه تسكينه واراد القوي تحريكه فانه
يحصل مراد القوي د ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب وما علم
عدمه ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع غير مقدور والجواب
ان العلم بالوقوع وعدمه تابع لهما فلا يكون موثراً فيهما وايضاً ذلك
منقوض بقدرة الله تعالى ه لو اراد الله تعالى وقوع الفعل وجب
لامتناع خلاف ارادته والا امتنع فلا يكون مقدوراً والجواب لا نسلم
انه لو لم يرده امتنع وانما امتنع ان لو اراد عدم الوقوع لجواز ان لا يريد
الفعل ولا عدمه كما لنا بالنسبة الى بعض افعال الغير بل يريد ان يفعل

العبد بارادته لانه تعالى لما اعطاه قدرة وارادة فاراد ان يفعل بقدرته
كالسيد بالنسبة الى عبده الماذون نعم قد يريد الله تعالى منه شيئاً فيخلق فيه
علماً او ظناً بالمصلحة داعية اليه يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بد منه حتى يحصل
ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار لانه فعله باختياره و لو وجد
رجحان داعي الفعل على داعي الترك وجب الفعل والا امتنع والجواب ان وجوب
الفعل بالقدرة والارادة لا يخرجه عن حد الاختيار واما المنقول فلقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون قل الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم والجواب
عنها ان الفعل وان صدر عن القدرة والارادة لكنهما لما كانتا مستندتين
الى قدرة الله تعالى صح اسناد الكل الى الله تعالى وسيجيء تحقيق هذا
القول واجاب ابو الهذيل منها بجواب اجمالي وهو ان الله تعالى
انزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم فلو كان
المراد من هذه الآية ما ذكرتم من وقوع افعال العباد بقضاء الله
تعالى لقالت العرب للنبي صلعم كيف تامرنا بالايمان وقد طبع الله
على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلق الله تعالى فينا فكان ذلك
من اقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد بها غير ما ذكرتم
واحتجت المعتزلة بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجهان
ا انا نميز بالضرورة بين حركة الصحيح وحركة المرتعش بان
الاول متى شاء يتحرك ومتى شاء يسكن دون الثاني وليس المراد
بوقوع الفعل بالقدرة سوى ذلك والجواب سلمنا ان القدرة

العبد تأثيرا في افعاله لكن مع الاستمداد من تأثير قدرة الله تعالى
لما بينا في الصحيفة السابقة ان الكل مفتقر في الوجود والبقاء الى تأثير
قدرة الله تعالى وحينئذ لا يصح نفي تأثير قدرة الله تعالى مطلقا ت
لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك
لانه ان خلقه فيه كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول واذا
لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى
حركات الجمادات وكما ان البديهة جازمة بانه لا يجوز امر الجماد
ونهيه ومدحه وذمه وجب الامر كذلك في افعال العباد ولما كان
ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب مثل ما مر واما المنقول
فقد احتجوا بقريب من مائة آية مثل قوله تعالى ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون العذاب بما كنتم تعملون
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اعملوا ما شئتم ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا وامثال ذلك والجواب ما مر ان لقدرة العبد مدخلا
فلذلك صح هذه المعاني واجاب الاشاعرة عن ادلتهم بانا وان نفينا
كون العبد موجدا لافعاله بنفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها
ومكتسبا وذكروا في الكسب طريقين فان الله تعالى اجرى عادته
بان العبد متى صمم العزم على الطاعة خلقها الله تعالى ومتى صمم على
المعصية خلقها وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه
مخاطبا

مخاطبا عن الله تعالى ب ان ذات الفعل حصلت بقدرة الله تعالى
وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة
العبد وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي وفيهما نظر لان العبد
اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود من العزم وغيره اولا فان
كان فقد انتقض قولهم لا تأثير لقدرة العبد اصلا وان لم يكن مكتسبا
بل يكون الكل بقدرة الله تعالى يعود الاشكالات واجاب الامام عن
المعقول الثاني بان غاية ما في الباب ان يكون ذلك تكليفا بما لا يطاق
وذلك واقع لان الله تعالى عالم بعدم ايمان ابي لهب وكل ما علم الله
تعالى عدمه فهو ممتنع فيكون ايمان ابي لهب ممتنعا مع ان الله تعالى
امره بالايمان ثم قال لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا
عليه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها وانت تعلم انه لا حاجة الى ذلك لان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون مؤثرا فيه هذا ما ذكروه في الجبر والقدر طرفي الافراط والتفريط والحق
بينهما وتحقيق ذلك مسبوق بتفسير القدرة والارادة قد وجد
للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران فاما ما قاله المعتزلة انها سلامة
الات الفعل من الاعضاء فهي بهذا التفسير مختصة بالعباد
وتكون قبل الفعل ومعه وبعده وصالحة للفعل والترك ب
ما نقل عن الاشعري انها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور
الفعل عنه وهي بهذا التفسير لا تكون الا مع الفعل ولا تصلح للضدين

ان يكون صح

لم يكن صح

وهما صح

والحق صح

ولهذا قال الاشعري القدرة مع الفعل

ومن هنا اعلم ان النزاع بين الاشعري وغيره في ان القدرة هل تتقدم على الفعل ام لا

او لا لفظي والتعريف الحسن الشامل انها قوة بها يتمكن الحي ان يفعل ويترك
واما الارادة فهي الميل النفساني كما عرفت فيما سلف واذا عرفت ذلك
فنقول ما يصدر عن الانسان قد يكون بقدرته وارادته كالمشي بالارادة
وقد لا يكون كحركة المرتعش لانا نعلم يقينا ان الاول يتمكن من الفعل
والترك دون الثاني فلا بد من الاعتراف بهذين القسمين ولا شك ان القدرة
بالوجوه الثلثة لا يكون بقدرة العبد وارادته بل بقدرة الله تعالى و
مشيته بان يخلق في العبد قدرة على الفعل والترك وقد عرفت
ان الارادة هي الميل النفساني وهو لا بد وان يكون تابعا للشعور
بمصلحة حقيقية او ظنية واصل الشعور ايضا ليس بقدرة العبد و
اختياره بل بخلق الله تعالى واذا كان قدرة العبد وارادته واقعتين
بقدرة الله تعالى لا سيما انا بينا احتياجهما في البقاء ايضا الى قدرة
الله تعالى فيكون الاثر الصادر عنهما صادرا عن قدرة الله تعالى و
ارادته صدور الاثر عن سبب السبب وباعتبار ان الاثر صدر بتاثير قدرة
العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فاذا نظر الى الاول صح اسناده
الى الله تعالى واذا نظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة العبد
واختياره حق والاسناد الى قدرة الله تعالى ايضا حق وقد تم الاثر
بهما هذا هو الحق في هذا البحث موافقا للعقل ومطابقا للنقل
من كتاب الله وكلام رسوله والمنقول عن الراسخين في العلم انه
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين خاتمة اختلفوا

في ان الاثر هل يجب عند مجموع القدرة والارادة الجازمة ام لا فقال قوم
لا والا انقلب القادر موجبا والجواب ان وجوب الاثر بالقدرة والارادة
لا يخرجه عن حد الاختيار لان الفعل الاختياري ما يكون هو وتركه بارادة
الفاعل وقدرته سواء وجب عند الارادة الجازمة والقدرة ام لا والحق
انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ارادة جازمة عن الارادة المخالفة يمتنع
ان لا يفعل والا لما كانت الارادة جازمة ما نحن فيه فان قلت لو وجب
لما تخلف وقد يتخلف عند طريان المانع قلت لو حصل المانع لما بقي
القدرة او الجزم فينتفي المجموع وقال محمود الخوارزمي لا يجب ولكن
يصير اولى وقد عرفت انه يجب الصحيفة الثالثة عشر في اسماء الله تعالى
الاسم مشتق من الوسم او السمة وهما مصدر وسمته اي جعلت له
علامة واختلفوا في الاسم فقال اكثر الاشاعرة انه عين المسمى والعبارات
التي يعبر بها عن المسمى تسميات واليه ذهب الاشعري في تفسيره
للقرآن وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وقال غيرهم
انه غير المسمى واستدلت الاشاعرة بقوله تعالى ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها والمعبود انما هو المسمى وبقوله تعالى سبح اسم
ربك وبقوله تبارك اسم ربك وذلك يدل على ان اسم الرب هو الرب
لانه هو المسبح والمتبارك وفيه نظر لان اطلاق لفظ الاسم وارادة
المسمى لا يوجب كون احدهما عين الاخر كما في ساير المجازات وقد ذكر
ذلك لتعظيم شان المسمى وتفخيم امره كما يقال السلام على الحضرة العالية

ارادة صح

والجناب الرفيع واسماء الله تعالى متبارك ايضا وما ذكروه معارض بقوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعو فله الاسماء الحسنى وبقوله عليه السلم ان لله تسعة وتسعين اسما
من احصاها دخل الجنة لان كل ذلك يدل على تعدد الاسم والتعدد في
المسمى محال والحق ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال
على شيء مجرد عن الحد لما زمنه كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
به غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فلا نزاع فيه واذا عرفت ذلك
فنقول اسم الشيء اما ان يدل على ماهيته او على جزئه او على خارج او على
مركب منهما والثاني والرابع لا يجوز في حق الله تعالى والباقي جايز اما الاول
فمثل لفظ الله على الاصح والثالث فكالقادر والعالم والاول لا يجوز ان
يكون مشتقا من صفة قائمة بالذات والا لكان من الثالث والثالث اما
مشتق من صفة ازلية قائمة به كالقادر والعالم فهذا الاسم ايضا
ازلي او مشتق من فعل ليس بازلي وذلك ضربان احدهما مشتق
من فعله كالخالق والرازق والثاني مشتق من فعل غيره كالمعبود
والمشكور وهذا النوع ليس بازلي ويجوز اطلاق المضمرات على الله
تعالى كقوله تعالى له ما في السموات والارض وقوله تعالى اياك نعبد والمبهمات
مثل ما ومن واين وحيث كقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وقد
ورد في القرآن اسماء زايدة على تسع وتسعين كرفيع الدرجات وقابل التوب
وشديد العقاب وامثال ذلك خاتمة اختلفوا في ان اسماء الله تعالى
هل

هل هي بالاصطلاح والقياس او بالتوقيف الشرعي فقالت المعتزلة البصرية
انها ماخوذة من الاصطلاح والقياس واجمع اهل السنة على انها
ماخوذة من التوقيف الشرعي وقالوا لا يجوز اطلاق اسم على الله تعالى
الا ما ورد به الشرع من الكتاب او السنة الصحيحة او الاجماع
لان الله تعالى موصوف باسماء لا يوصف بما في معناها اذ يقال له جواد
وعالم ولا يقال له سخي وفاضل ويقال رحيم ولا يقال شفيق وقد يوصف
بافعال ولا يوصف بما يشتق منها كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا
طهورا ولا يوصف باسم الساقي وللخصم ان يقول عدم القول لا يدل
على امتناعه وانما لا يطلق اسم الساقي لشيوعه في الخلق رعاية
للتعظيم الصحيفة الرابعة عشر في حدوث العالم العالم عند المتكلمين
كل موجود سوى الله واتفق المتكلمون على حدوث العالم ولما كان
غير الواجب عندهم منحصرا في الاجسام واجزائها واعراضها خلافا
للفلاسفة فانهم اثبتوا العقول والنفوس والهيولى اكتفوا في
الاكثر لهذا المطلوب على بيان حدوث الاجسام فان ذلك يدل
ايضا على حدوث اجزائها التي هي جواهر فردة ويلزم منه حدوث
اعراضها ايضا وقد اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام على اربعة
مذاهب الاول انها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس الثاني ان الافلاك واعراضها الثابتة وهيولى
العناصر قديمة بنوعها واوضاع الافلاك والصور النوعية للعناصر

وجسمية العناصر قديمة بنوعها بشخصها وحركات الافلاك

قديمة بجنسها وهو مذهب ارسطو واتباعه ج الاجسام قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها وهو راي اكثر الفلاسفة المتقدمين على
ارسطو وجميع الثنوية ثم اختلف هؤلاء فقال قوم ان الذوات القديمة
كانت اجساما وقال الباقون لا واختلف الاولون في ذلك الجسم
فمنهم من قال انه التراب وكون البقية الباقية بالتلطف وقيل
هو النار وكون البقية بالتكاثف وهو قول ابرقليطس وقيل هو
الماء وهو قد تحرك فاحدثت حركته سخونة فتصاعد عن وجهه بسببها
زبد وارتفع منه بخار دخاني فتكونت الارض من الزبد والسماء من
الدخان وحصل بينهما الباقية وهو مذهب ثاليس وهكذا جاء في اول
التورية وقيل هو الهواء وكانت الباقية بالتكاثف والتلطف
والكثيفين بالتكاثف وقيل هو اجزاء جسمانية كرية صلبة ولو
ولتشابه اجزاء الخلاء لم يكن بقاء كل جزء في حيز معين منه اولى
فيلزم كونها متحركة دائما ثم اتفق لتلك الاجزاء تصادم مخصوص
فيما نعت بسبب حركاتها المتقاومة فتكونت السماوات ولما
استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض للقريب منها
جدا التسخن جدا وهو النار وللبعيد جدا التكاثف والبرودة جدا
وهو الارض وللقريب من النار وهو الهواء وللبعيد الماء وتولدت
المركبات من امتزاجها المعادن والنبات والحيوان باختلاف حركات
الاجرام السماوية وهو مذهب ديمقراطيس والذين قالوا ان الذوات

القديمة

القديمة ليست بجسم فمنهم من قال انها خمس الباري والنفس والهيولى
والزمان والفضاء وهو قول الحرنانيين وقيل انه منقول عن غاذيمون
الذي يقال انه شيث عليه السلم ومنهم من قال انها الوحدات المجردة القديمة
والوحدة اذا عرض لها الوضع صارت نقطة وتركب الخط من نقطتين
والسطح من الخطين والجسم من سطحين وهو مذهب فيثاغورس
واصحابه ومنهم من قال ان العالم تولد من امتزاج النور والظلمة
القديمين وهو قول الثنوية د التوقف في هذه الاقسام وهو
مذهب جالينوس واما كونها قديمة الصفات محدثة الذوات
وغيره من الاقسام الآتية بالنسبة الى البعض من الاجسام والاعراض
فمما لم يسمع من احد والحق ان الاجسام واجزائها واعراضها حادثة
لانها مستندة الى الله تعالى وقد بينا بالبراهين القاطعة ان الله تعالى
فاعل بالاختيار وان فعل المختار حادث واستدل المليون على
حدوث الاجسام بوجوه الاول لو كانت الاجسام ازلية لكانت في
الازل اما متحركة او ساكنة لانها ان لم تبق في حيز واحد فهي متحركة
وان بقيت فهي ساكنة وكل منهما باطل اما الاول فلوجوه ح ماهية الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة هي انتقال من حالة الى اخرى فيكون
مسبوقة بالاولى وماهية الازل تنفيها فامتنع كونها ازلية وفيه
نظر لان الحركة انما توجد في ضمن الجزئيات وكونها مسبوقة بالغير انما في
دوام جزئياتها المترتبة فجاز ترتبها الى غير النهاية وليس المراد بازلية

مطلب

الحركة سوى ذلك ب الحركة فيما لا يزال موقوفة على مضي الحركات الماضية
فما لم ينقض تلك الحركات لا يحصل تلك الحركة فلو كانت الحركات الماضية غير
متناهية لاستحال انقضاؤها لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف
على المحال محال فيمتنع حصول الحركة فيما لا يزال وهذا باطل وفيه نظر لان هذا
التوقف توقف وهمي اذ لو كان حقيقيا لكان في وقت من الاوقات وليس
كذلك لان ما من وقت فرض الا ويكون بين ذلك الوقت وتلك الحركة
اعداد متناهية فيكون دايما غنيا عنها ولئن سلمنا لكن لا نسلم امتناع
انقضائها وانما يكون كذلك ان لو كان الطرف الغير المتناهي نحو تلك الحركة
ح جزئيات الحركة متعاقبة حادثة فقبل كل منها عدم لا اول له فعدمات
الكل مجتمعة في الازل وليس معها شي من الموجودات والا لزم اجتماع
النقيضين وفيه بحث لان ذلك يوجب ان لا يكون شي من جزئيات
الحركة ازليا لاجتماع عدماتها في الازل ولا نزاع فيه لان لا يكون الحركة
من حيث هي وانما يلزم ان لو ثبت ان عدمها ازلي وهو عين النزاع
د لا يخلو من ان يكون شي من جزئيات الحركة حاصلا في الازل
اولا والثاني المطلوب والاول محال لانه اما ان يكون مسبوقا بالغير اولا
وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون ازليا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لو لم يكن مسبوقا لما كان قبله حركة ولا يمكن بقاؤه الا بسبب الامتناع
بقا جزئيات الحركة فيلزم حدوثه وفيه نظر اذ لا يلزم بتقدير ان لا يكون
شي من جزئيات الحركة في الازل عدم الحركة من حيث هي والكلام فيها ولا يخلو

من ان يكون

من ان يكون كل جزء من اجزاء الحركة مسبوقا بالغير اولا فان لم يكن يكون بعضها
غير مسبوق فيكون هو اول الحركات ويلزم حدوثه كما مر وان كان كل جزء مسبوقا
فيكون الجميع مسبوقا بالغير والا لكان البعض غير مسبوق هذا خلف وذلك الغير
لا يجوز ان يكون جزءا من تلك الاجزاء والا لما كان الماخوذ مجموعا واذا كان المجموع
مسبوقا بغيره كان حادثا وفيه نظر لانه ان اراد بالجميع كل واحد واحد
فلا شك انه مسبوق لكن لا نسلم ان ذلك الغير غير الحركة وان اراد المجموع
من حيث هو فلا يلزم من كونه غير مسبوق بالغير كون البعض غير مسبوق
لان القضية حينئذ يكون شخصية ونقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقا
بالغير فلا نسلم انه خلف وكلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلثين
فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والاقل من غيره متناه
والزايد على المتناهي بالمتناهي متناه فعددهما متناه واجابوا بان تضعيف
الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما
غير متناهيين وفيه نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مراته
مساويا لعدد مرات تضعيف الاثنين وذلك غير معلوم ر نقدر الادوار
الماضية من اليوم لا الى اول جملة ومن امس ايضا جملة ثم نطبق
الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الاخرى
فان لم ينقص احديهما في الطرف الاخر كان الشي مع غيره كهو لا مع غيره
وان قصرت كانت متناهية والاخرى زايدة بمتناه فهي ايضا متناهية
واما الثاني وهو كونها ساكنة فايضا باطل لان السكون وجودي وكل

وجودي ازلي يمتنع زواله وانما قيدنا بالوجودي لان العدمي جاز زواله
والازلي وجدت الحوادث اما كونه وجوديا فلكونه قسما من اقسام
الكون واما امتناع زواله فلان الموجود القديم ان كان واجبا فذاك
وان كان ممكنا كان عن واجب دفعا للتسلسل موجب لان فعل المختار
حادث كما مر فتاثيره ان لم يتوقف على شرط لزم من وجوب دوامه
وجوب دوام الاثر وان توقف فان كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام
الاثر وان كان ممكنا فتاثير الواجب فيه ان لم يتوقف على شرط لزم دوامه
ودوام الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط مختارا لما مر وان توقف عاد الكلام
فيه ولزم اما التسلسل او الدوام وفيه نظر لجواز ان يكون الشرط
عدم شي فاذا ارتفع لطريان وجود ذلك الشي فيما لا يزال زال القديم
البرهان الثاني كل جسم متناهي القدر وكل متناهي القدر محدث اما الاول
فقد مر في صدر الكتاب واما الثاني فلان كل متناهي القدر يجوز عقلا
كونه ازيد وانقص فاختصاصه به دونهما لمرجح وذلك المرجح
لا يكون موجبا لان نسبة الموجب اليه والى الازيد والانقص واحدة فيكون
مختارا وفعل المختار محدث وفيه نظر لجواز ان لا يقبل الجسم منه
الا واحدا منها اما بحسب نوعه او شخصه البرهان الثالث
الاجسام ممكنة لكونها مركبة فلا بد لها من موثر اما ان يوثر فيها
حال بقائها او حال حدوثها او حال عدمها والاول باطل لامتناع
ايجاد الموجود والثاني والثالث يحقق المطلوب وفيه نظر لان التاثير
انما يكون

انما يكون في ان الوجود لكنه يكون مقدما على الوجود بالذات فلا يلزم
ايجاد الموجود البرهان الرابع لو كان الجسم قديما لكان قدمه غير ذاته
لكونه مشتركا بينه وبين الواجب فان كان قديما تسلسل وان كان حادثا
كان القديم حادثا وفيه نظر لان عدم القدم عينه وايضا ذلك معارض
بانه لو كان حادثا لحدوثه اما قديم او حادث والاول يوجب قدم
الحادث والثاني التسلسل واحتج القائلون بالقدم بوجوه الاول
العالم مستند الى الله تعالى فكل ما لا بد له في المؤثر ان لم يكن حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا فحدوث ذلك البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا
والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح والاول لا يجوز ان يكون ذلك المرجح قديما
والا لكان كل ما لا بد له ايضا قديما فيكون حادثا وعاد الكلام فيه وتسلسل
وان كان الكل حاصلا في الازل يمتنع ان يتخلف العالم عنه والا فلا يخلو
من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح اولا والاول يوجب خلاف
المقدر والثاني الترجيح بلا مرجح والجواب لم لا يجوز ان يكون جميع
ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث تعلق ارادة الله تعالى بالايجاد ولا يحتاج
اختصاص التعلق الى مرجح لما بينا في الصحيفة السادسة ان تعلق الارادة
لا يحتاج الى مرجح واجاب المتكلمون عنه بوجوه فان كل ما لا بد منه
حادث ولا يلزم التسلسل لان ارادته لذاتها اقتضت التعلق بالحادث
في ذلك الوقت وفيه نظر فقد مر في الصحيفة السادسة انها تعلقت
به في ذلك الوقت لتعلق العلم به في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم

التابع للارادة فاستنع كون الارادة تابعة للعلم ح الازلية مانعة
من الحدوث لان فعل المختار يمتنع ازليته ومن جملة ما لا بد منه
ارتفاع المانع وفيه بحث لانه لو وجد العالم قبل ان وجد بمقدار
سنة بل الف سنة واكثر لم يصير بذلك ازليا فالمانع مرتفع قبل وجوده
فاختصاص حدوثه بذلك الوقت يوجب اما وقوع الممكن لا لمرجح
او التسلسل ح العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا
فيه وفيه بحث اذ الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ممتنع الا ان
يراد بالامكان الوقوعي وهو الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع
مطلقا سواء كانا ذاتيين او بالغير لا الامكان الذي يقع بازاء الوجوب
والامتناع الذاتيين وقد اومانا الى هذا البحث في كتاب القسطاس
ولعل مرادهم هذا وقالت الفلاسفة لا اول لصحة تاثير الباري في وجود
العالم ولا اول لصحة وجود العالم فبطل قولكم بامتناعهما ازلا بيان
القضيتين من وجوه وا لو كان لشئ الصحتين مبدأ لزم قبل ذلك
المبدأ اما الوجوب الذاتي ولزم قدم العالم او الامتناع الذاتي ولزم
الانقلاب ب حدوث ذلك الامكان ان كان لا لسر كان الامكان ممكنا
ويعود الكلام في امكانه والا امكن حدوث الحوادث لا لامرجح ج حدوثه
ان كان لحدوث امر عاد الكلام فيه والا لم يكن اختصاص حدوثه بذلك
الوقت اولى من غيره واجاب المتكلمون بانه لا يلزم من ازلية امكان
العالم ازلية امكان لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي لما ذكرتم

وليست

وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث
فان قلت الممكن ما له الامكان فلو كان امكان الوقوع ازليا لكان الوقوع
ممكنا في الازل فيكون ازلية العالم ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه
حادث امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من الامكانين
الذاتي والوقوعي اذ الذاتي متحقق بالنسبة الى الازل دون الوقوعي وكون
الشئ ممكنا بالامكان الذاتي اي كونه بحيث لا يقتضي لذاته الوجود والعدم
لا يوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعي والمفيد هذا والحادث من حيث انه
حادث امكانه الذاتي ازلي والا لزم الانقلاب اذ هو بهذه الحيثية
واقع فيكون ممكنا الوجه الثاني لو كان العالم حادثا فلا يخلو من ان يكون
وجود الباري تعالى مقدما على وجود العالم او لا فان كان فلا يخلو من ان يكون
ذلك التقدم بقدر متناه او غير متناه فان كان متناهيا لزم حدوث
الباري وان لم يكن متناهيا فلا بد وان يكون ذلك التقدم بالزمان لان معنى
التقدم الغير المتناهي انه لا ينتهي وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله
والقبلية لا يتحقق الا بالزمان ويكون ذلك الزمان غير متناه فيلزم
قدم الزمان ومن قدمه قدم الحركة لان الزمان مقدار الحركة ويلزم
قدم المتحرك فيلزم قدم العالم وان لم يتقدم الباري على العالم لزم
اما حدوث الباري او قدم العالم والجواب ان قولهم ذلك التقدم
بقدر متناه او غير متناه ان ارادوا بقدر بعض الزمان او الحركة
او غيرهما فلا نسلم تحقق شئ منها قبل وجود العالم وان ارادوا

الزمان المقدر فذلك صحيح لكن لا يلزم قدم الزمان الوجه الثالث موثرية
الله تعالى في العالم غيرهما لكونها نسبة وهي ثبوتية لانها نقيض اللاموثرية
المحمولة على المعدومات فهي ان كانت حادثة لزم التسلسل فتكون قديمة
ولزم قدم العالم والجواب ان موثريته حادثة ومرجحها تعلق ارادته
تعالى الوجه الرابع لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل
حادث ممكن قبل الحدوث والا لزم الانقلاب والامكان امر وجودي
فلابد له من محل غير الحادث لامتناع قيام الوجودي بالمعدوم وهو المادة
فالمادة سابقة عليه وهي لا يكون حادثة والا لكان لها مادة اخرى لما بينا
ولزم التسلسل وقدم المادة والمادة لا تخلو عن الجسمية والا فان لم يكن
ذات وضع امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها وان
كانت فان لم تنقسم في شيء من الجهات كانت نقطة والا لخطا او سطحا
او جسما ان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين او بثلث وعلى التقديرات
لزمها الجسمية فثبت قدم الاجسام والجواب ان الامكان امر اعتباري
كما مر فلا حاجة له الى المحل الوجه الخامس لو كان العالم حادثا لكان الصانع
مختارا والتالي باطل اما الملازمة فواضحة لان الموجب لا يتخلف عنه
اثره والا يلزم الترجح بلا مرجح او التسلسل لما مر في الوجه الاول واما
انتفاء التالي فلان الصانع لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون وجود
العالم اولى في نفسه من عدمه اولا فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون
الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته اولا والاول بين الفساد وكذا

الثاني

الثاني لان ما لا يكون في نفسه اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا وهو
على الحكيم القادر الغني محال وان كان وجوده اولى من عدمه فلا يخلو من ان
يكون اولى مطلقا او بحسب تلك الحالة فان كان الاول كان تركه من الازل
الى حين حدوثه مقتضيا للاحتياج او العبث كما مر والثاني محال اذ لا
تميز في العدم الصرف والنفي المحض فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان
قد خلقه الله تعالى قبل العالم ويصير وجود العالم اولى في حين قلت حينئذ
يجود الكلام بعينه في خلق الزمان والجواب لا نسلم ان ما لا يكون
اولى ولا محتاجا اليه لا يجوز على المختار اذ المختار يجوز ان يفعل
المرجوح لا سيما المساوي وليس سلمنا ذلك لكن لا نسلم بان في ذلك في الترك
ان ترك الشيء وان كان فعله اولى لا يكون عبثا بل العبث انما يكون
بالنسبة الى الفعل الصادر منه بالارادة والقصد والتاثير دون الترك
الصحيفة الخامسة عشر في النبوة ولواحقها وفيها فصول الفصل
الاول في مطلق النبوة النبي ماخوذ من النباء وهو الخبر قلبت الهمزة
تخفيفا وفي الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى الى العباد لتبليغ ما
اوحي اليه والنبي اعم من الرسول لان الرسول هو الذي ياتي بشرع ابتداء
او بنسخ بعض احكام شريعة قبله ولا تثبت النبوة الا بالشهادة اشياء
فالاظهار المعجزة وهي امر خارق للعادة مع عدم المعارضة
مقرون بالتحدي تصديقا له قلنا امر لان المعجز قد يكون اثباتا
لغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم

فصل م

مصنف النبوة محط لا نقدر عليه دليلهم

المعارضة ليخرج السحر والشعبذة وقلنا مع التحدي وهو المنازعة وههنا
المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات لانها لا تكون مع التحدي والارهاص
وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين
عبد الله ومعجز النبي الماضي وقلنا تصديقا للتحدي ليخرج الخارق المكذب
كما انطق جمادا او احيا ميتا فنطق بانه كاذب فاجتنبوه وقيل هذا
لا يقدح لانه خارق ظهر على وفق دعواه والتكذيب من الامور العادة
وقيل الثاني لا يقدح كتكذيب انسان اخر والحق ان كليهما قادح
لان خلق المعجز لتصديق النبي وامثال ذلك ينافي هذا الباب ان لا يدعي
ما ينكره ظاهر العقل كما يقول ان الواجب اكثر من واحد ويجب ان تكون
دعوته للخلق الى طاعة الله تعالى والاجتناب عن معصيته واذا عرف
ذلك نقول بعثة الانبياء صحيحة لما علم بالتواتر وقوع المعجزات
الظاهرة والايات الباهرة من الانبياء الماضية صلوات الله
عليهم اجمعين واحتج قوم من اهل العلم على تحقق البعثة بان الانسان
مدني بالطبع يحتاج في امر معاشه من الغذاء واللباس والمساكن والاكنة
ابقا للبدن وصونا له عن الحر والبرد والسباع والاعداء الى معاونة بني
جنسه وهي لا تتحقق الا بتعاونهم اياهم بيعا وهبة او معاوضة
ومما يكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا يتجردان
عن منازعة مفضية الى العناد والمخاصمة المؤديين الى مقاتلة موجبة
للفساد والخراب فوجب في حكم العناية الازلية والحكمة الالهية

ان يكون

ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة لئلا يقع في وضع الشرع تنازع ايضا
وذلك انما يكون باختصاصه بايات تدل على انه من عند الله تعالى
والمنكرون للنبوة طوايف منها الفلاسفة وانكارهم ظاهر لانكارهم
جميع ما يتوقف عليه البعثة مثل كون الاله مختارا عالما بالجزئيات
ونزول الملك والوحي وانكارهم جميع ما يقوله الانبياء من الحشر
والحساب والجنة والعقاب وامثال ذلك ومنها البراهمة واحتجوا
بان ما جاء به النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة الى النبي وان كان
قبيحا فلا يقبله العقلاء سواء جاء به النبي او لا والجواب قد يوجد
اشياء لا يحكم العقل فيها لا بالحسن ولا بالقبح فيحتاج فيها الى نبي لئلا يقع
التنازع المذكور ومنها من جوز التكليف لكن قال ان العقل كاف في ذلك ولا حاجة
الى النبي احتج بان ما علم العقل حسنه يفعل وما علم قبحه يترك وما لا يعلم
حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الحاجة
والضرورة ويترك عند الاستغنا تجنبا عن الخطر والجواب ان تفويض
امر المعاش الى العقول مظنة التنازع والتقاتل كما مر ويفضي الى ما لا يكون
مرضيا عند الله او في نفس الامر فيحتاج الى قانون يفرضه نبي ومنها
من انكر احكام الشرع احتج بان الشرايع مشتملة على اشيا لا فايدة
فيها كالصلوة والصوم والحج ولا منفعة فيها للمعبود وهي مضار
العباد وانه عبث لا يليق بالحكيم الغني فلا يكون هذه الشرايع من عند الله تعالى

والجواب ان مضارها سهلة وفوايدها كثيرة لاجرم فيه البنا في امر الدين
والدنيا هو من انكر المعجز احتج بان صحة النبوة موقوفة على المعجزة
ولا اعتماد عليها لجواز ان تكون سحرا او لخاصية جسم او طلسم او لقوة
نفسه الناطقة او باعانة ملك او جن او تكون بتكرر عادة او ابتدا
عادة ومع هذه الاحتمالات كيف يحصل الثقة بالنبوة والجواب
انا بينا الفرق بين المعجز وغيره فلا يحصل الالتباس الفصل الثاني
في نبوة رسولنا على محمد رسول الله خلافا لمنكري النبوة ولقوم ممن اقر
بها وهم اليهود والنصارى والمجوس لنا وجوه ثلثه الاول انه ادعى
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما انه ادعى النبوة فبالتواتر
واما انه اظهر المعجزة فبثلثه اوجه فانه اتى بالقران والقران معجز
اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى
الفصحا بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم الثاني انه نقل
عنه معجزات كثيرة مثل شق القمر ومكالمة الحيوانات العجم واشباع
الخلق الكثير من الطعام اليسير ونبوع الماء من بين اصابعه وكل واحد
منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك
يدل على انه صاحب معجز كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم الثالث انه
اخبر عن الغيوب وذلك معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة واظهر
المعجز كان نبيا لان الرجل اذا قام في محفل ملك وقال اني رسول
هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذا القول

فخالف عادتك وقم عن مكانك او افعل كذا وكذا ففعل الملك اضطر
الحاضرون الى صدقه فكذا هاهنا الوجه الثاني الاستدلال باخلاقه
وافعاله واحكامه وسيرته وتركه متاع الدنيا مع اقتداره عليه
فان كل واحد وان لم يدل على النبوة لكن مجموعها يعلم قطعا انه
لا يحصل الا للانبيا الوجه الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في
كتبهم السماوية عن نبوته منها ما جاء في التورية في الجزء العاشر من السفر
الخامس هكذا قال الله الذي تجلى لهم من طور سينا واشرق بنوره
من جبل سعير ولوح به من جبل فاران هذا لفظ التورية المنقولة
الى العربي وجبل سعير قريب من مولد عيسى عليه وجبل فاران
في طريق مكة على يسار الطريق من العراق الى مكة وجاء في التورية في الجزء
الثالث من السفر الاول ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب
وعبارته هكذا وكان الله معه حتى كبر واقام ببرية فاران ومنها
ما جاء في الاصحاح الثاني عشر من التورية لسمعيل التي اتفق عليها
سبعون حبرا من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى وكثير من اليهود
ان الله تعالى قال لموسى عليه هكذا اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم
مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل
قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه هذا لفظ التورية المنقولة
ووجه الاستدلال به انه خص بصفتين خاصتين لمحمد عليه دون
من عقب موسى من الانبياء احديهما ان هذا النبي لا يكون من بني اسرايل

لقوله تعالى من بني اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل واضافة الشي الى نفسه غير جايز
بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم والثانية انه يكون
صاحب شريعة لقوله تعالى مثلك لان المشابهة في الانسانية والنبوة معلومة من الالفاظ
السابقة ولقوله تعالى ويقول لهم ما آمره الى اخره وليس من بعد موسى كذلك الا عيسى عليه السلام
فظاهر واما عيسى فلانه جاء في الانجيل انه عليه السلام قال اني ما جيت لتبديل شرع
موسى بل لتكميله واباحة الخنزير وترك السبت والختان والغسل انما ثبتت براي
الحواريين هذا في توراة السبعين واما في التوراة التي عند القرايين والربانيين
فجاء في الجزء الخامس من السفر الخامس ان الله تعالى واي نبي انصبه من بعض
اخوتهم مثلك الغنه كلامي فيخاطبهم بجميع ما آمره به واي انسان لا يقبل
كلامي الذي يوديه عني فانا اطالبه هذا لفظ التوراة المنقول فان قال قايل
ان هذا على طريق الملازمة وصدق الملازمة لا يوجب صدق المقدم اذا
كان فعل المتكلم الاتي ويكون التالي فعله او فعل المخاطب فلو لم يفعل ذلك
يلزم اما الجهل او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل
اولا فان لم يلزم الجهل والا يلزم العبث لا سيما اذا قيد المقدم بقيود وكذا
التالي كما نقال سلامتي ابعث الى القوم الفلاني رسولا من بني فلان وارسل معه كتابا
اليهم فيجب عليهم ان يسمعوا كلامه والا انتقم منهم وخاصة اذا كان ذلك بالشرط
اي اوما فانهما مع دلالتهما على الشرط يدلان ايضا على ضرب من التخصيص
ومنها ما جاء في السفر الاول ان هاجر هكذا انها تلد ويكون من ولدها من يده
فوق يد الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظ المنقول ومنها ما جاء

في الانجيل في عدة مواضع احدها في الاصحاح الرابع عشر من انجيل
يوحنا هكذا وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق اليقين هذا لفظ الانجيل
المنقول الى العربي وذكر في الاصحاح الخامس عشر بهذا اللفظ واما
الفارقليط روح القدس يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم جميع ما قلته لكم ثم ذكر بعد ذلك بقليل
واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تومنوا وذكر
في الاصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الان حقا يقينا ان
انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط
وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم
ويوبخهم ويوقفهم على الخطيه والبر والدين ثم ذكر بعد ذلك بقليل
هكذا وان لي كلاما كثيرا اريد ان اقوله لكم ولكن لا تقدرون على
قبوليه والاحتفاظ به ولكن اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم
ويعلمكم ويوبدكم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من
تلقاء نفسه هذا ما في الانجيل وتكلفهم ههنا فتلبسهم
فيها فقالوا المراد بفارقليط انما هو عيسى وهو جاء
بعد الصلب بثلث مرات وراه الحواريون فاجبتهم
بانه لا يجوز ان يكون المراد عيسى لان صريح هذه الالفاظ
دال على المغايرة اما اولا فلاختلاف ضميري المخبر

والمخبر عنه في خبر واحد واما ثانيا فلانه ذكر اي فارقليط
اذا جاء يرشدهم الى الحق ويعلمهم الشريعة وانتم اتفقتم
وكتب الحواريون في آخر الانجيل ان عيسى عليه السلام لما جا بعد
الصلب ما ذكر شيا من الشريعة وما علمهم شيا من الاحكام
وما لبث عندهم الا لحظة وما تكلم الا قليلا مثل انه قال
اني انا المسيح فلا تظنن اني ميت بل انا حي عند الله ناظر اليكم
واني ما اوحي بعد ذلك اليكم فانقطعوا بذلك وسكتوا فهذه
جملة دلايل نبوة نبينا عليه السلام التي استخرجتها من التورية
والانجيل وما ذكرها احد من علماء الاسلام من الاولين والآخرين
والحمد لله رب العالمين احتجت اليهود بوجهين فا
نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء
وان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله تعالى
امر بالقبيح وانه غير جايز على الله تعالى والجواب ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي
سابق مطلقا ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى
وقت ثم يزول فلا يلزم البداء والشي قد يكون حسنا
في وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت اخر وقوم
آخرين وايضا قد وقع النسخ في شريعة موسى
فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح

عند

عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ماكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم
فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل
عليه السفر الرابع من التورية وهذا نسخ ظاهر وقال في موضع من السفر الرابع
كل عبد خدم ست سنين تعرض عليه العتق فان لم
يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع آخر
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال
ذلك كثيرة ب قال الله تعالى في التورية ان شريعة موسى
الى الابد مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا واذا كان شرع موسى مؤبدا
لم يكن شريعة محمد حقا والجواب ان لفظ التابيد قد
يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما مر ان الله تعالى قال لنوح
اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك الى قوله ابدا ثم زال
ذلك في شرع موسى وكما جاء في استخدام العبد لفظ التابيد ثم
زال ذلك الحكم والعيسوية من اليهود اقروا بنبوة محمد عليه السلام
لكن الى العرب خاصة وهذا الاقرار يضطرهم الى الاقرار بنبوع
نبوته مطلقا لان اقرارهم بنبوته يوجب تصديق قوله تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود واحتجت
النصارى بمثل هذين الوجهين وجوابهم مثل ما ذكرنا لانهم اقروا

بالتورية وبنبوة موسى وايضا وقع النسخ في شريعتهم كاباحة الخنزير
وترك الختان والغسل بعد حرمتها في شريعة موسى ح خاتمهم محمد
رسول الله خاتم الانبياء اما المعقول فلان النبوة كملت به ولم يبق
لها زيادة بعد التمام فان ما اتى به من الكتاب والسنن يشتمل
على جميع ما يحتاج اليه في امر الدنيا والاخرى من الحكمة العملية
والعلمية سياسة وطاعة على احسن الوجوه واعدلها
واقربها من العقل فيصلح لكل الامم في جميع الازمان والقرون
ويغني عن اصول اخرى لان ما استحسنه العقول وتلقته الطباع
السليمة بالقبول ومع ذلك واف بالغرض فيكون مغنيا عما سواه
وملغيا لما عداه بخلاف ساير الشرايع فانها في طرفي الافراط والتفريط
والبعد من العقل كامر من ثقب اذن العبد وعتقه و
استخدامه وامثال ذلك كثيرة شايعة في شرايعهم واما
المنقول فقوله تعالى وخاتم النبيين وهذا نص صريح
في ختم النبوة به وحجة قوية بعد ثبوت نبوته غير
قابل للتاويل والتخصيص ولفظ النبيين وان كان عاما والعام
من حيث انه عام يقبل التخصيص لكنه قد يقترن به
ما يخرجه عن هذه القابلية وههنا كذلك لان لفظ
الخاتم المضاف الى طايفة لا يمكن اطلاقه الا على الاخير
من جميع تلك الطايفة

الفصل الثالث في عصمة الانبياء

القايلون بالعصمة فريقان
من زعم ان المعصوم لا يتمكن من المعصية ومن قال انه متمكن والاولون
قالوا انه يكون مختصا في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع
اقدامه على المعاصي ويقرب منه قول الاشعري ان العصمة
هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية ومن جعله
متمكنا قال ان الله تعالى يفعل في حقه لطفا لا يكون له مع
ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهو راي المعتزلة
وعرفوا اللطف بما لا من المكلف يكون معها الى الطاعة والاجتناب عن المعصية اقرب
بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء وهذا القول قريب من قول
الحكماء انه الموصوف بملكة لا تصدر معها المعاصي ويكون
متمكنا وسموها عفة وهذا المذهب اقرب لان عدم المعصية
لو كان لعدم التمكن لما استحق المدح والثواب ولقوله تعالى قل
انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها
اخر والنهي مع عدم القدرة عبث ثم هولاء زعموا ان العصمة
انما تتم بامور اربعة ا ان يكون لنفسه او لبدنه صفة تمنعه
عن الفجور ب ان يحصل له العلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي
ح ان يتاكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى
د انه متى صدر عنه امر من ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا
بل يعاتب وينبه عليه ويضيق عليه فيه وفيه نظر لان اكثر الائمة

لا يعصى

اي لم يعر عليه

العفة هو

يقولون بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة حوا ومريم وفاطمة
ولم يقولوا بالوحي اليهم والحق ان الله يكفي في العصمة العلم بحسن الطاعات
وقبح المعاصي ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر
الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا ان المعصية كفر وجوزوا
المعصية عليهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكن جوز اظهاره على سبيل
التقية صونا للنفس عن الهلاك وذلك باطل لافضائه الى
اخفاء الدين بالكلية لان اولى الاوقات بالتقية وقت ظهور
الدعوة لكون الخلق منكرين في ذلك الوقت مريدين لهلاكه
لان الخوف الشديد كان حاصلا لابرهيم عليه السلم زمان نمرود ولموسى
زمان فرعون وكذا لغيرهم من الانبياء زمان دعوتهم مع انهم لم
يمتنعوا عن اظهار الدين ومن الناس من لم يجوز الكفر والاظهار
لكن جوزوا الكبائر عليهم والاكثرون نفوها واحتجوا بان الانبياء
لكونهم اعلم بقبح الفواحش واوفر اقبالا على الامور الالهية كان
صدور الذنب عنهم افحش فكانوا اقل درجة من عصاة الامة والذين
لم يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر واتفق الاكثرون على
انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة
او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على احد الوجوه الثلثة اما السهو
والنسيان او ترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح الفصل
الرابع الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي بكر والفلاسفة

لنا

لنا ان الانسان مركب من النفس الناطقة وهي من عالم وهي من عالم
الملكوت وافعالها افعال الروحانيات ومن البدن الذي هو
الة لحصول كمالات النفس فذات الانسان الذي حصلت لنفسه
كمالات غير ممكنة للمجردات بتقدير كون الملائكة مجردة اشرف
والافعال الروحانية التي صدرت عنه مع عوق القوى البدنية افضل
من افعال الملائكة الخالية عن هذه الشوائب والانبياء موصوفون
بالكمالات الروحانية فكانوا افضل من الملائكة ولقوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين
والعالم كل ما سوى الله تعالى فكانوا افضل من الكل خاتمة
الكرامات جائزة خلافا للمعتزلة والاستاذ ابي اسحق من اهل
السنة لنا التمسك بقصة مريم في نزول الرزق وعلي رضي الله عنه
في قلع باب خيبر قالوا لو وقعت لما تميز النبي من غيره والجواب
انه قد مر ان المعجز يكون مع التحدي دون الكرامة فلا يلتبس
الصحيفة السادسة عشر في المعاد اختلف اهل العالم
فيه فقال المحققون من الاولين والاخرين بجوازه وانكره
قدماء الفلاسفة الطبيعيين وتوقف فيه جالينوس كانه
قال لم يظهر لي ان النفس غير المزاج فاذا كانت هو فعند الموت
تصير معدومة ويمتنع المعاد لامتناع اعادة المعدوم وان كانت
جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ثم القائلون

بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد هو الجسماني فقط وهو
قول اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب
الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين ومنهم من قال
انه جسماني وروحاني معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول
كثير من المسلمين واكثر النصارى اما القايلون بجواز اعادة
الجسم فقال بعضهم ان الله تعالى يعدمه ثم يعيده وامتنع
الباقون عن اعادة المعدوم الصرف فقال فريق منهم
ان الله تعالى يفرق اجزاءه ثم يولفها وقال اخرون اذا عدم
الشي بقيت ذاته المخصوصة فعند العود يعطيها الله تعالى
الوجود وهو قول جمهور المعتزلة بناء على ان المعدوم شي وما
علموا انه لا بد لكل معدوم ان يعدم عنه شي بالكلية اذ لا يعدم
شي عنه فان عدم ذلك الشي بالكلية فذاك وان عدم بعضه
فيعود الكلام في البعض المعدوم فاما ان يقف وهو المطلوب
او يذهب لغير نهاية وهو باطل وبتقدير تسليمه فجميع
الابعاض الموجودة التي في الشي المعدوم غير ما هو معدوم فيه
وحينيذ لا يكون شي من ذلك المعدوم موجودا والا لما كان
جميع الابعاض جميعها هذا خلف فعلم من ذلك ان من منع اعادة
المعدوم الصرف امتنع عليه اثبات المعاد الجسماني احتج
المولون بايات منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه والهلاك

الفناء فيلزم ان لا يبقى شي فان قلت الهلاك خروج الشي عن كونه منتفعا به
قلت لو بقيت الاجزاء لكانت منتفعا بها لصلاحيتها لان
يتركب منها الاجسام ثم هو الاول والاخر وانما كان اولا لانه
كان موجودا قبل وجود الاجزاء فكذا انما يكون آخرا اذا كان
موجودا بعد وجودها فان قلت لم لا يجوز ان يكون اولا واخرا
بحسب الاستحقاق لا بالزمان قلت هذا خلاف الظاهر
والاصل عدمه ح قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده بين
ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء من العدم فوجب ان
يكون الاعادة ايضا منه واحتج من قال بالتفريق بانه لو
اعدم الله تعالى الذوات والاجزاء بالكلية فما يوجد بعد
ذلك يكون مغايرا لما عدم فلا يكون الثواب والعقاب واصلين
الى المطيع والعاصي بخلاف ما اذا فرق الاجزاء ثم الفها
كما كانت وفيه نظر اذ لا نسلم التغاير وبتقدير تسليمه
فالشبهة لازمة لان الانسان المعين ليس هو الاجزاء المتفرقة
فقط بل هو عبارة من تلك الاجزاء الموصوفة بصفات مخصوصة
من التركيب والمزاج وغيره ولا شك في انعدامها فلا يكون
المعاد ما عدم والدليل المطلق على المعاد الجسماني انه ممكن
في نفسه والصادق اخبر عنه فوجب القول به اما الاول
فلان الامكان ههنا بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما

بالنظر الى القابل فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود اما بالنظر
الى الفاعل فلان ثبوته لامرين حاصلين احدهما كونه تعالى قادرا
على الايجاد والثاني كونه عالما باعيان اجزاء كل شخص لما مر انه
تعالى عالم بالجزئيات وانما قلنا ان الصادق اخبر لاتفاق قول
الانبياء عليهم السلم على ذلك غير موسى عليه السلم فانه لم يذكر وما نزل عليه
في التورية فاما الذين جاؤا بعده فقد وجد في كتبهم كحزقيل
وشعيا عليهما السلم ولذلك اقر اليهود به واما الانجيل فقد ذكر فيه
ان الاخيار يصيرون كالملايكة ويكون لهم الحيوة الابدية و
السعادة السرمدية ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني وعلى
المعاد الجسماني وعليهما جميعا واليه ذهب النصارى اما في
القران فقد جاء في كثير من المواضع مثل قوله تعالى قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ايذا كنا عظاما
نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي
انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وامثال ذلك
كثيرة فان قلت دلالة الالفاظ ليست قطعية فلا يمكن القطع
بها ولان المعاد الروحاني مما لا يفهمه اكثر الناس فذكروا المعاد الجسماني
تمثيلا

تمثيلا للمعاد الروحاني قلت ثبت بالتواتر تصريح الانبياء
عليهم السلم بظواهر امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع وما ذكرتم
في الوجه الثاني تصريح بتكذيب الانبياء اما الطبيعيون فلظنهم
ان النفس جسم او جسماني كما مر في ابحاث النفس واعتقادهم ان
المعدوم لا يعاد احالوا المعاد مطلقا والالهيون وان وافقوهم
على امتناع المعاد الجسماني لكنهم لما اعتقدوا تجرد النفس وبقاها
بعد فناء البدن ذهبوا الى ان المعاد روحاني ولعل مرادهم بالمعاد
الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن والا لا وجه لاطلاق لفظ
المعاد على الباقي واحتجوا على امتناع المعاد الجسماني بوجوه اقواها
وجهان فالاول اعادة المعدوم ممتنع كما مر والمعاد موقوف عليها
فيمتنع والجواب ما مر من جواز الاعادة الثاني اذا اكل انسان
انسانا اخر حتى صار جزء بدن احدهما جزء بدن الاخر فتلك الاجزاء
ان ردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس وعلى التقديرين
يلزم بطل القول بالمعاد والجواب ان لكل بدن اجزاء اصلية
واجزاء فضلية واجزاء الماكول اصلية له وفضلية للاكل فيعاد كل
منهما مع اجزايه الاصلية **فصل** ساير السمعيات من عذاب
القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار
في انفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل كما مر والصادق
اخبر عنها فلزم العلم بوجودها اما عذاب القبر فلانه اما النفس

وهو ممكن لجواز بقاء النفس وتعلقها مع البدن وهو ايضا كذلك لجواز ان يحصل
للبدن من فيض العزيز القدير ما يستعد ثانيا لقبول علاقة النفس
فيقبلها واما الصراط فلان ما هو المشهور غير محال وجد الجواز
وما قيل في تاويله انه الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها
كانه يمر عليها ويطول بكثرتها ويقصر بقلتها ايضا في حيز الامكان
وكذا الميزان اما ما هو المشهور ويوزن به صحايف الاعمال او ما
يقابل الحسنات بالسيئات كما هو في التاويل وكلاهما في حيز الجواز
وكذا انطاق الجوارح فان النطق الذي هو اصوات مقطعة دالة على
معان جايز الحصول من الجمادات وكذا احوال الجنة والنار فان وجود
رياض نزهة وحدايق رايقة تجري فيها الانهار وتوجد عندها
الثمار امر ممكن في هذا العالم او غيره بل هي من الامور الواقعة وكذا
وجود الجواري والغلمان الحسنة وكذا كل ما ورد في القران والاخبار
الصحيحة وليس فيها ما يستبعد ظاهرا الا دوام البقاء وعدم الفضلات
من الاكل والشرب وكل منهما ليس بمستبعد فان بقاء الجسم امر ثابت
في مذهب الطبيعة بان يتلازم اركانه كما في الذهب والطلق فلعل
فيض رحمة الله تعالى يعطي تلازم اركان البدن والمزاج بحيث
لا يتطرق اليه افة الانحلال وكذا عدم الفضلة فان صاحب المعدة
النارية قد يستوفي من الاكل والشرب مقدارا لا يتمكن غيره
من بعده او اقل مع انه يفضل منه عشر ما من غيره لان الحرارة تحلل

الدم

يتفضل م

الفضلات

الفضلات وتنفذها اما رشحا او بخارا ايضا حيث لا تتنفس
للخروج كما تفعل الحرارة النارية بالاجسام الرطبة وعلى
هذا امر الجحيم وما صح منها هذا بحسب ذوات نفس الامور واما
بالنظر الى قدرة الله تعالى فليس مما يعد مستحيلا فان نظر
الاعتبار في عجايب خلق السموات والارض يستصغر امثالها
في جنب عظمة الله تعالى وقدرته ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ومن حكماء الاسلام
من اول احوال الجنة والنار بان النفس لما كانت مدركة للاشياء
لذات كانت او الاما او غيرها والبدن وغيره من الاجسام
الة وواسطة لها ولا خفاء ان اللذات والالام سواء كانت
جسمانية او روحانية بالحقيقة ضروب من تاثرات النفس
وانفعالاتها فيكون كل نوع او صنف من اللذة او الالم نوعا
او صنفا من التاثر فمتى حصل للنفس ذلك التاثر حصل
تلك اللذة او الالم سواء كان بواسطة الة او لا وقد يفهم ذلك
من احوال النوم فانا ندرك ادراكات الحواس ونلتذ ونتالم بانواع
اللذات والالام واصنافها من المنكوحات والمطعومات و
غيرها التذاذا او تالما فوق ما في اليقظة بدون الوسايط
من اللذات والالام ما لا يسع تصوره في فهم غيرهم حتى
بلغهم الامعان في ذلك الى غاية اشتاقت انفسهم الى قطع العلائق

نجاز ان يحصل للنفس لذات وآلام اما بغير وسط او بوسط
غير جسم بان يكون فيض رحمة الله تعالى وسخطه او من تصورات
النفس بان تتصور لذة فتدركها او لا تدركها فتدرك ضدها
فان للتصورات المعينة مدخلا في التاثرات كما ان تصور المباشرة
قد يفيد لذتها وكذلك في غير ذلك لا سيما اذا لم يكن للنفس
استغراق في احوال البدن وانجذاب اليها فيستوفي منها حظا
وافرا واحوال الجنة والنار انما يكون من هذا الجنس وانت تعرف
ان امثال هذه بتقدير تحققها انما تكون من قبيل الخيالات الغير
الحقيقية فلا عبرة بها وقد عرفت ان ما ذكرنا من الامور الحقيقية
ممكن بالنظر الى القابل والفاعل بل لازم في سعة قدرة الله تعالى
فان تكميل خلق العباد وتتميم احوالهم اجرا وزجرا انما يتم بذلك وكمال
حكمة الله تعالى لا يرخص اهمال هذا الاكمال مع توفر قدرته على ذلك
فان قدرة الله تعالى ورحمته لسعتها لا يضيق عليه الامر في شيء مما يجري
هذا المجرى واما الفلاسفة فاولوا بوجه آخر فقالوا اللذة هي ادراك
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو عنده
شر وآفة من حيث هو كذلك وما هو عند النفس خير فباعتبار
الواجب وكمالاته وما صدر عنه وباعتبار نيل الشرائح للجهد والكرامة
كما ان خير البدن وشره ايضا مختلف فان الخير عند الشهوة هو
المطعم الملائم والمنكح الموافق وعند الغضب الغلبة واللذات العقلية

من صح

اقوى من الجسمية وكذلك الآلام لان اللذة لما كانت ادراك
الملائم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك افضل كانت اللذة
اتم والادراك العقلي اكمل لانه يجد كنه الشيء وعوارضه دون
الحسي فانه لا يتعلق الا ببعض العوارض وظاهر ان مدركاته
افضل وكذا حكم الالم فاذا تخلصت النفس عن علائق الجسمانيات العائقة
لها عن عالمها حصل لها من اللذات والآلام بحسب الاستحقاق
فوق ما يحصل ثم النفس اما موصوفة بالكمالات العلمية والخلقية
اولا وغير الموصوفة باضدادها اولا والموصوفة بالكمالات
العلمية والخلقية هي المخصوصة بالسعادات الابدية واللذات
السرمدية والخالية سواء كانت من العلمية والخلقية او من
احدهما الغير الموصوفة باضدادها هي من اهل السلامة والموصوفة
بالاضداد الراسخة هي المخصوصة بالعذاب الابدي لا سيما الموصوفة
باضدادها القسميين والموصوفة بالاضداد الغير الراسخة يرجى
زوال عذابها ونيل سعادتها والخالية عن الكمال الشايقة اليها
اشد عذابا من غيرها والبله وهي النفوس الساذجة التي غلب
عليه سلامة القلب وقلة الاهتمام اقرب من السلامة لكونهم غير
عارفين بها لانهم غير مشتاقين اليها هذا ما قالوه وهو بتقدير صدق
مقدماته ليس الا رجما بالظن وامثال هذه لا يحسن اقتباسها
من مشكاة النبوة

الصحيفة السابعة عشر في الايمان والاسلام

اما الموصوفة صح

والكفر وفيها فصول الفصل الاول الايمان في اللغة التصديق
وفي الشرع مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول بكل
ما علم بالضرورة لان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا ونقرب
منه ما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله ان الايمان هو المعرفة
والاقرار وقالت المعتزلة الايمان هو الطاعات ونقل عن السلف
انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فمن اخل
بالتصديق وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة
فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وهذا قريب مما نقل
عن علي عن النبي عليه السلم وبه قال الشافعي رضي الله عنه انه معرفة بالقلب
واقرار باللسان وعمل بالاركان واما الاسلام فهو بمعنى الاستسلام
لغة وفي الشرع الخضوع وقبول قول الرسول فان وجد معه
اعتقاد وتصديق بالقلب فهو الايمان فالايمان اخص من الاسلام
ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين الله ليس في قلوبهم تصديق
الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة واما
الكفر فهو في اللغة الستر وانما سمي الكافر كافرا لانه يستر الحق
وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ولا يكون بين
الايمان والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق اما اذا فسر
بمجموع الطاعات فيتحقق الواسطة لان من صدق الرسول في كل

ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من العبادات لا يكون مومنا
حينئذ ولا كافرا وسموا المعتزلة هذا القسم منزلة بين المنزلتين
وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات فهو كافر فعلى هذا لا
يكون بين الايمان والكفر واسطة ايضا والدليل على ان الطاعات
ليست جزءا من حقيقة الايمان انه لو كان كذلك لكان تقييد الايمان
بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا لكنه باطل بقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وبقوله تعالى الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولما صح جعل القلب محلا للايمان
اذ الطاعات ليست جميعها من افعال القلوب لكنه باطل
بقوله كتب في قلوبهم الايمان ولان من صدق بالله وبرسوله
ومات قبل ان يشتغل بطاعة مات مومنا اجماعا واحتج
الخصم بوجوه لنا فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان
كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلزم ان يكون
فعل الواجبات هو الايمان والجواب ان بيان اتحاد الاسلام
والايمان معارض بقوله تعالى قالت الاعراب امنا الاية وليس مسلما

ولكن دليلكم انما يدل على ان الطاعات تصدق عليها الايمان ولا يلزم
من ذلك كونها حقيقة الايمان لجواز ان يكون صدق الايمان عليها
لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد ب لو كان الايمان عبارة
عن التصديق لكان قاطع الطريق مومنا لكونه مصدقا لكنه ليس
بمومن لانه مخزى لان الله تعالى يدخله النار لقوله تعالى في صفتهم
ولهم عذاب النار وكل من يدخله النار فقد اخزاه لقوله تعالى ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى لقوله تعالى يوم
لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه وفيه نظر لان هذا انما يصح
ان لو كان الواو عاطفة اما اذا كانت ابتدائية فلا ولين سلمنا
لكن المراد الصحابة بدلالة قوله تعالى معه ج قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس والجواب لا نسلم ان المراد
بالايمان ههنا الصلوة لم لا يجوز ان يكون المراد التصديق بوجوب
تلك الصلوة د لو كان الايمان عبارة عن التصديق لما كان
قابلا للزيادة والنقصان اذ التصديق معنى واحد لا يقبل ذلك
لكنه باطل واستدلوا على نفي الثاني بايات سنذكرها مع الاجوبة

الفصل الثاني اختلفوا في ان الايمان هل يزيد وينقص
ام لا فقال بعض من ذهب الى ان الايمان هو التصديق لا يقبل ان
مسمى التصديق لا لان مسمى التصديق شيء واحد لا يتطرق
اليه الزيادة والنقصان وقال آخرون انه يقبل النقصان لكن يقبل

الزيادة لقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادتهم الا ايمانا
وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وقال من زعم ان الطاعات
داخلة في حقيقة الايمان انه يقبلها واستدل بالايات المذكورة
وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو
التصديق فلا يقبلها وان كان الطاعات فيقبلها ثم ذهب
الى التوفيق فقال الطاعات مكملة للتصديق فكل ما دل
على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان
وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل هذا ما ذكروا
والحق ان الايمان قابل لهما سواء كان بمعنى الطاعات وهو
ظاهر او بمعنى التصديق لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد
الجازم وهو قابل للشدة والضعف اذ يبتدي من اجلى
البديهيات نازلا الى اخفى النظريات الفصل الثالث صاحب
الكبيرة مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة
ليس بمومن ولا كافر وعند جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه نظر لان ذلك
يدل على ان من لم يحكم بما انزل الله ولم يصدقه فهو كافر ولا نزاع
فيه وانما الكلام فيمن يرتكب معصية وعند الازارقة مشرك لانه
يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره فصار مشركا لمخالفته قوله تعالى

ولا نشرك بعبادة ربنا احدا وعند الزيدية كافر النعمة وعند
حسن البصري منافق لقوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد
اخلف واذا حدث كذب واختلفوا في الكباير فروى ابن عمر رضي الله عنه
عن النبي صلعم تسعة الشرك بالله وقتل النفس عمدا وعقوق الوالدين
المسلمين والسحر واكل مال اليتيم والقتال في الحرم والزنى والفرار
من الغزاة عند قتالهم وقذف المحصنة وزاد علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر وزاد ابو هريرة اكل الربوا وقيل الكبيرة ما توعد
الشارع عليه بخصوصه تتمة وعيد اصحاب الكباير من اهل
الايمان منقطع اي يخرجهم الله من النار الى الجنة خلافا للمعتزلة
لنا قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء احتج الخصم بقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم والجواب
ان هذا لا يوجب دوام العذاب وبقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والجواب ان قوله تعالى فجزاؤه
يوجب كونه مستحقا لدوام العقاب والاستحقاق لا يوجب
الوقوع وذهب ابو هاشم واتباعه الى ان الطاري يزيل
المتقدم بطريق الموازنة اي تقابل اجزاء الثواب باجزاء
العقاب فيسقط المتساويان منهما ويبقى الزايد وقال
ابو علي واتباعه انه بطريق الاحباط اي يبقى الطاري بحاله
ويسقط من السابق بقدره واجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند
دائم

دائم واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم
الجاحظ والعنبري انه ينقطع لانه معذور كقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج وانكر الباقون وادعوا فيه الاجماع
الفصل الرابع الذين زعموا ان الطاعات داخلة في
الايمان فمنهم من جوز الاستثنا مطلقا وهو قول عبد الله
ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي رضي الله عنهم ومنهم
من جوز في الاستقبال دون الحال وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج
والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز
الاستثناء وهو قول ابي سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم
من انكره وهو قول ابي حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين رحمهم الله
حجة المجوز وجوه ا هذا للتبرك لا للشك كقوله تعالى لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وهذا التبرك لامتناع الشك على
الله تعالى ب انه للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان
المفيد هو الباقي عند الموت وكل احد شاك في ذلك ج لما كان الايمان
عندهم مجموع الاعتقاد والقول والعمل والشك في العمل الذي
هو احد اجزائه يوجب الشك فيه فصح الشك في حصول الايمان وقال
المانع انا مؤمن حقا لان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد
في الحال ولا نزاع ان كان للتبرك الفصل الخامس قال اهل
السنة كل من اعتقد اركان الدين تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز

جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن ورود شبهة تفسدها
فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم من
قال انه مومن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المودي
الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي
ومالك واحمد والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين ومنهم من قال
انه لا يستحق اسم المومن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين سواء
احسن العبارة عن الدلالة اولا وهو مذهب الاشعري وقوم من
المتكلمين خاتمة من لم يبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد
وحدانية الله وعدله فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله
باحكام الشرع وان اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر فان لم يبلغه
دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا ولا يكون له ثواب ولا عقاب وان
بلغته ولم يومن بها كان مستحقا للوعيد على التابيد وان لم يعتقد
شيا لا توحيدا ولا كفرا فليس بمومن ولا كافر الصحيفة
الثامنة عشر في الحسن والقبح وما يتعلق بهما وفيها فصول الفصل
الاول في الحسن والقبح الحسن والقبيح قد يطلق على الشيء بمعان فيكون
الشيء ملائما للطبع او منافرا له وبمعنى كون الشيء صفة كمال او صفة
نقص كالعلم والجهل وبمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا او متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولا خلاف في انهما
بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا

فمنهم

فقالت الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة انهما بالعقل ايضا بمعنى انهما لذات الفعل او لصفة من
صفاته الا ان العقل قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح
الظلم وقد لا يستقل كحسن صوم يوم الآخر من رمضان وقبح
صوم العيد لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل
منهما بما لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال
قدماء المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال
اواخرهم انهما لصفة فان الصدق انما يكون حسنا اذا كان نافعا
والكذب انما يقبح اذا كان ضارا ومنهم من قال ان الحسن للذات والقبح
للصفة وقالت الجبائية منهم انهما بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم
ان كانت باعتبار التاديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم
فهي قبيحة احتجت الاشاعرة بوجوه أ فعل العبد ليس
باختياره لانه اما اضطراري او اتفاقي لان العبد لا يخلو من
ان يتمكن من الفعل والترك اولا الى آخره كما مر في صحيفة الجبر
والقدر وجوابه قد مر ايضا واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عندهم فلانه اذا لم يكن
متعلق المدح والثواب او الذم والعقاب عندهم وحينئذ
لا يكون حسنا ولا قبيحا عندهم اذ لو كان كذلك لكان متعلقا بهما عندهم
واعلم ان الاشاعرة مع اعتقادهم ان فعل العبد ليس باختياره جوزوا

كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع ب لو كان الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفته لزم قيام العرض بالعرض والجواب قد عرف
فيما عرف فيما مضى ج لو كان لنفس الفعل لاجتمع النقيضان
في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه لان صدقه يستلزم الكذب
غدا ويستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون حسنا وقبيحا معا وكذبه
يستلزم عدم الكذب غدا وعدم الكذب حسن والمفضي الى الحسن حسن
فهو قبيح وحسن وكذلك كذب الغد وعدمه والجواب ان المختار انهما
ليسا لذات الفعل بل لصفته احتجت المعتزلة بوجوه ا ان حسن
الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفر بديهي ب
غير مستفاد من الشرع لحصوله لمنكريه وجوابه انه بالمعنى
المتنازع فيه ممنوع ب لو كان الحسن والقبح بالشرع لحسن من الله
تعالى كل شي فحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا تثبت
النبوة بالمعجز وايضا لا يمكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله
محال فلا يبقى الوثوق بالنبوة واجابوا بان حسن الشي لا يوجب وقوعه
وجاز ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفيه نظر لان الخصم يقول انه
حينئذ لا يبقى الوثوق بالنبوة لانه واقع وغير واقع والحق
في هذه المسئلة ان افعال الله تعالى واحكامه لا يتعلق الا بما هو احسن
واولى في نفسه او بالنسبة الى الغير لانها لو تعلقت بما لا يكون
احسن واولى فحصول ذلك الشي ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا او سفها

وهو

وهو على القادر الحكيم محال وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به
محتاجا اليه لان جهة القبح صارفة عن الفعل فما لم يحتج لم يفعل وذلك
محال على الله تعالى وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني ان يترك الاولى
ويفعل الادنى وايضا يرتفع الوثوق على النبوة والوعد والوعيد هذا
ما عندي في هذه المسئلة الفصل الثاني اختلفوا في تعليل افعال الله
تعالى واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح
العباد وذهب آخرون الى امتناعه واحتجوا بوجوه ا ان القادر الحكيم
اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه
امتنع منه الفعل وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به فان
قلت يعود التقسيم في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الفاعل والجواب
انها ليست اولى بالنسبة الى الفاعل قوله حينئذ لا يفعل قلنا لا نسلم
انما لا يفعل اذا لم يكن اولى به بوجه من الوجوه وهو كونه اولى بالنسبة
الى العبد ب لو كان فعله لغرض فان كان ذلك قديما لزم قدم
فعله وان كان حادثا فايجاده ذلك الغرض يكون ايضا لغرض آخر
ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون ايجاد ذلك الغرض ليس لغرض
آخر فلا يتسلسل ج الغرض اما ايصال اللذة او دفع الالم والله قادر
على تحصيلها ابتداء فكان توسط الاحكام عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون
التوسط متضمنا لحكمة اخرى ولا يعود الكلام لجواز ان يكون تلك
الحكمة بحيث لا تحصل الا به واحتج القائلون بوجوه ا ان فعل القبيح لا [illegible]

عايد اليه والله تعالى عالم بجميع الاشياء منزه عن الحاجات فيكون
عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان جهة القبح
صارفة عن الفعل فاذا لم تعارضها داعية الحاجة امتنع الفعل
وحينئذ لا يفعل الا ما يكون غير قبيح ب لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث وهو على الله تعالى محال ج قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله و
امثال ذلك والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر حكيم ولابد
من الفعل والترك يختار اولى الطرفين واحسنهما اذ ترك
الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال
وكذلك لا اولوية لا تكون بالنسبة اليه تعالى بل في نفس الامر او بالنسبة الى
العباد والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل ذلك عين الكمال وخلافه
عين النقص والعبث وكيف لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء
الخلق والتحدي عليهم واظهار المعجزات لتصديقهم ومنكر التعليل منكر
للنبوة ودلايله فادخله فيها

الفصل السابع قالت المعتزلة
والغزالي تكليف ما لا يطاق محال خلافا للاشعري وقوم من تابعيه
وقيل ان الاشعري ما صرح به لكنه لزم من قوله ان القدرة مع
الفعل لانه حينئذ يلزم التكليف بغير المقدور وتحصيل الحاصل
ومن قوله افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ولا تاثير لقدرة
العبد فيها والحق هو الاول بوجهين ا انه عبث وهو على الله تعالى

محال

ما يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واي
حرج فوق التكليف بما لا يطاق واحتج الخصم بوجوه ا ان الله تعالى
امر الكافر بالايمان وعلم انه لا يومن والايمان منه محال لافضائه
انقلاب علم الله تعالى جهلا والجواب ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
موجبا له ب اخبر الله تعالى عن عدم ايمان الكفار بقوله تعالى سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فيجب امتناع الكذب
على الله تعالى والجواب ان الخبر تابع للمخبر به لان عدم ايمان الخبر
انما يكون خبرا عما وقع او يقع فلا بد وان يكون في نفس الامر كذلك
حتى يصدق الخبر عنه واذا كان تابعا له لا يكون موثرا فيه ج التكليف
اما قبل الفعل او عنده واياما كان يلزم التكليف بما لا يطاق اذ
لا قدرة قبل الفعل وحالة الفعل يجب الفعل فلا يكون مقدورا
والجواب انه قد مر في صحيفة الخبر والقدر ان القدرة قبل
الفعل د الافعال مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدورا للعبد والجواب
قد بينا في الصحيفة المذكورة ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
وايضا هذان الدليلان يوجبان كون جميع التكاليف تكليفا بالمحال
وذلك باطل اتفاقا ه كلف الله تعالى ابا جهل تصديق رسول الله
في جميع ما اخبره ومن جملته انه لا يصدقه في شيء فيكون مكلفا
بان يصدقه في ان لا يصدق شيئا من اخباره فلو صدق هذا
يلزم ان لا يصدقه لان هذا ايضا خبر من اخباره فتصديق هذا

الخبر يوجب عدم تصديقه فيكون محالا والجواب لا نسلم انه
لو صدق هذا الخبر يلزم ان لا يصدق وانما يلزم ذلك ان لو كان
تصديق الشي موجبا لوقوعه الصحيفة التاسعة عشر في
الامامة وفيها فصول الفصل الاول الامامة هي رياسة عامة
في الدين والدنيا واختلفوا في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب وقال
اخرون لا اما الموجبون فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من اوجبه سمعا
والذين يوجبونه عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى ومنهم من اوجبه
على الله تعالى ومنهم من اوجب على الخلق اما الذين اوجبوه على الله تعالى
فمنهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها فاان يكون حمل الخلق
على الواجبات والزجر عن القبيحات ورعاية الدين عن الزيادة
والنقصان وموقوف الانبي عصمته وقد مر معنى اللطف في عصمة
الانبيا وب ان يكون معلما لمعرفة الله تعالى وموقوف الاسماعيليه
ج ان يعلمنا اللغات ويعرفنا احوال الاغذيه والادويه والسموم
ويحفظنا عن الافات وموقوف قدماء الشيعة واما الموجبون على
الخلق فمنهم الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري ومتابعوهم
واحتجوا بان نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون
واجبا اما الاول فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر
يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الميل الى المصالح
والاحتراز عن القبائح اتم واما ان دفع الضرر عن النفس واجب

فبديهي

فبديهي واما الموجبون سمعا فهم جمهور اهل السنة واكثر المعتزلة
واحتجوا بوجوه فاما احتج به الموجب على الخلق الا انهم تمسكوا
في المقدمة الثانية بالاجماع فصار دليلهم نقليات قوله عليه السلام من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ج اجماع الصحابة لانهم
اجمعوا بعد وفات النبي على طاعة الامام فلو لم يكن نصب الامام واجبا
لما اتفقوا في ذلك اما الذين ذهبوا الى انه غير واجب فهم الخوارج
والاصم من المعتزلة ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند ظهور
الفتن دون وقت الامن وقال بعضهم بالعكس واحتج النافي
مطلقا بان نصب الامام موجب للفتن وقتل بعض الناس بعضا
كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة
كافية في معرفة طريق الحق تذنيب اختلفوا في عصمة
الامام فقال جمهور الشيعة بوجوبها وانكره اهل السنة والمعتزلة
والزيدية من الشيعة والخوارج وقالوا يكفي فيها العدالة الظاهرة
واحتجت الشيعة بوجوه اقواها ان احتياج الخلق الى الامام انما كان
لجواز الخطاء عليهم فلو كان للامام كذلك احتاج الى امام اخر واحتج
المانعون باجماع الصحابة على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع
انهم ما كانوا واجبي العصمة الفصل الثاني في تعيين الامام بعد
النبي عليه السلام اختلفوا في ذلك فقال اهل السنة انه ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة

اقواها

انه علي رضي الله عنه وقالت الراوندية انه عباس واستدل اهل السنة
بوجوه فان الامام الحق بعد النبي عليه السلام اما ابو بكر او علي او العباس رضي الله عنهم
لاجماع والثاني والثالث باطل لان عليا والعباس تركا المنازعة مع
ابي بكر ولم يكن ذلك للعجز فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان تركهما
مع القدرة معصية وانه يوجب نعزلهما واذا لم يكن الامامة حقا
لواحد منهما تعين انها حق لابي بكر رضي الله عنه وانما قلنا انه لم يكن
ذلك للعجز لان عليا كان في غاية الشجاعة ومعه فاطمة والحسن
والحسين وكثير من اكابر الصحابة حتى روي انه اجتمع عنده سبعماية
من الاكابر مريدين امامته وروي ان العباس قال له امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف
عليك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وكان لا يرضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف
ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا فعلم ان تركهما المنازعة
ما كان للعجز واجاب الشيعة بانه وان كان معه سبعماية لكن كان جميع
عوام الصحابة مع ابي بكر وهم كانوا اكثر من ثلثين الفا فاين القدرة وليس
سلمنا القدرة لكنهم خافوا الفتنة في زمان عدم استقرار الدين وكثرة
الاعداء ب قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واجاب الشيعة
بان هذا الخبر خبر الواحد وايضا غير صحيح والا لكان نصا على
امامتهما فلما وقعت المنازعة بين الصحابة ولما احتاج ابو بكر الى

الى الاستدلال بشيء آخر حيث تمسك بقوله عليه السلام الائمة من قريش
لما طلب الانصار الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير ج وروى
سفينة انه عليه السلام قال الخلافة بعدي ثلثين سنة ثم تصير ملكا عضوضا
وذلك يدل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة واجاب الشيعة بان هذا
خبر الواحد د ابو بكر افضل الصحابة كما مر فهو اولى بالامامة ه استخلفه
النبي عليه السلام في الصلوة ايام مرضه وما عزله فيكون خليفة له في ساير
الافعال لعدم القايل بالفرق ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال
لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك
في امر دنيانا واحتجت الشيعة بوجوه فان الامام الحق بعد رسول الله
صلعم اما علي او ابو بكر او العباس والثاني والثالث باطل لانهما ما كانا
معصومين والامام واجب العصمة ولان العباس مع علماء الصحابة
واكابرهم انكروا امامة ابي بكر ورضوا بامامة علي كرم فلو لم يكن الامامة
حقا له لما فعلوا ذلك ب قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون واتفق ائمة التفسير
ان المراد بقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة هو علي فهو الامام ج
قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى من كنت مولاه فعلي
مولاه وهذا حديث متفق عليه د قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من موسى اقوى من
مرتبة غيره من اصحابه فكذا ههنا هو علي افضل الخلق بعد النبي

كما يجيء فهو اولى بالامامة و استخلفه النبي عليه السلام على المدينة في غزوة تبوك
وما عزله واذا كان خليفته على المدينة كان خليفته في الامة لعدم القائل
بالفرق وهذا اقرب بالامامة من الاستخلاف في الصلوة ز وهو اعلم
الصحابة بعد اشجعهم اتفاقا واشد التصاقا بالرسول عليه السلام من حيث النسب
والصهرية والقرابة والاعلم والاشجع والاقرب اولى الفصل السادس
في افضل الناس بعد النبي عليه السلام والمراد بالافضل ههنا من يكون اكثر
ثوابا من عند الله اختلفوا فيه فقال اهل السنة وقدماء المعتزلة انه
ابو بكر وقالت الشيعة واكثر المتاخرين من المعتزلة هو علي استدل
اهل السنة بوجهين الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
والمراد هو ابو بكر رضي الله عنه عند اكثر المفسرين والاتقى اكرم عند الله تعالى
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم عند الله افضل و ب
قوله عليه السلام والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر واجاب الشيعة بان هذا لا يدل على انه
افضل بل على ان غيره ليس افضل منه واحتجت الشيعة بان الفضيلة
اما عقلية او نقلية والعقلية اما بالنسب او بالحسب وكان
علي اكمل الصحابة في جميع ذلك فهو افضل اما النسب فلانه كان
اقرب الى رسول الله والعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكنه
كان اخا عبد الله من الاب وكان ابو طالب اخاه منهما وكان علي
هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم

وعلي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم والهاشمي افضل لقوله عليه السلام
ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما
واما الحسب فلان اشرف الصفات الحميدة العلم والزهد
والشجاعة والسخاوة وهو فيها اتم واكمل من الصحابة
اما العلم فلان ذكر في الخطب من اسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام
احد من الصحابة وجميع الفرق ينتهي نسبتهم في علم الاصول
اليه فان المعتزلة ينتسبون انفسهم اليه والاشعرية ايضا
منتسب اليه لانه كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي وانتساب
الشيعة بين والخوارج مع كونهم ابعد الناس عنه كان كابرهم
تلامذة له وابن العباس رئيس المفسرين كان تلميذا له وعلم تفسير
كثير من المواضع التي تتعلق بعلوم دقيقة مثل الحكمة والنجوم
واسرار الغيب وكان في علم الفقه والفصاحة في الدرجة العليا
وعلم النحو ظهر منه وارشد ابا الاسود الدؤلي اليه وكان عالما
بعلم تصفية الباطن الذي هو من اسرار العلوم الذي لا يعرفه
الا الانبياء والاولياء حتى اخذه جميع المشايخ منه او من اولاده
او من تلامذتهم وروي انه قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القرآن بقرآنهم

والله ما من آية أنزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سما او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت وروي
انه قال لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وقال عليه السلام اقضاكم
علي والقضا يحتاج الى جميع العلوم واما انه زاهد فلما علم منه
بالتواتر من ترك اللذات الدنيوية والاحتراز عن المحظورات
من اول العمر الى اخره مع القدرة وكان زهاد الصحابة كابي
ذر وسلمان وابي دردا التلامذته واما شجاعته فغنية عن
الشرح حتى قال النبي عليه السلام لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال
يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وكذا السخاوة
فانه بلغ فيها الدرجة القصوى حتى اعطى بالليل اقراص ما كان له
ولاولاده غيرها عند الافطار فانزل الله تعالى ويطعمون
الطعام على حبه الاية وكان اولاده افضل اولاد الصحابة كالحسن
والحسين قال النبي عليه السلام هما سيدا شباب اهل الجنة ثم اولاد الحسن
مثل الحسن المثنى والحسين المثلث وعبد الله المثنى والنفس الزكية
واولاد الحسين مثل الائمة المشهورين وكان ابو يزيد البسطامي
شيخ مشايخ الاسلام سقاء في دار الجعفر الصادق والمعروف
الكرخي اسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان بواب داره وايضا
اجتماع اكابر الصحابة وعلمائها على بيعته دال على انه افضل
وعمر يقول لعوام واما الفضائل النقلية مما روي عن النبي
عليه السلام

فلكسرة فاحب الطير وهو قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه ب خبر المنزلة
وهو قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وهذا اقوى من قوله عليه السلام في حق ابي بكر والله ما طلعت شمس
ولا غربت لا انه انما يدل على ان غيره ليس افضل منه لا على انه افضل
وايضا يدل على ان الغير ما كان افضل منه لا على انه ما يكون فجاز
ان لا يكون عند ورود هذا الخبر ويكون بعده وايضا خبر المنزلة
يدل على ان له مراتب الانبياء الا انه منعه مانع وهو كونه عليه
خاتم الانبياء لقوله عليه السلام لا نبي بعدي وخبر ابي بكر انما يدل على ان
غيره ممن هو ادنى من مراتب الانبياء ليس افضل منه لقوله عليه
بعد النبيين والمرسلين فجاز ان يكون علي افضل منه ج
خبر الراية روي انه عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما
فبات رسول الله صلعم مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
الراية وقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله كرار غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار
فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه
ثم دفع اليه الراية د خبر السيادة قالت عائشة كنت
جالسة عند النبي عليه السلام اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب
قالت فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب قال انا سيد العالمين

وهو سيد العرب ه خير المولى وقد مر وروى احمد البيهقي في فضايل
الصحابة انه قال عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى يوشع في
تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى وجه علي ت روى انس رضي الله عنه انه قال عليه السلام
ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي
علي بن ابي طالب ح روى ابن مسعود انه قال في ذي الثدية
تقتله خير الخلق وفي روايته خير هذه الامة وكان قاتله عليا
ى قال عليه السلام لفاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختار
منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك هذا
ما قالوه والحق ان كل واحد من الخلفاء الاربعة بل جميع الصحابة ر
مكرم عند الله تعالى موصوف بالفضايل والخصايل الحميدة و
لا يجوز الطعن فيهم اذ الطعن فيهم يوجب الكفر لان النبي عليه السلام
مدحهم وفضلهم فمن طعن فيهم فيلون بالحقيقة طاعنا في
رسول الله ويجوز امامة المفضول لجواز ان يكون امامته اقل افضاء
الى التشويش واكثر افضاء الى المصالح وتوليد ذلك ما قال
الشيعة ان اكثر الناس يبغضون عليا لانه كان قتل اقاربهم
فلهذا انكروا النص ومنعوه حقه وحينئذ يكون امامة
كل من الخلفاء الاربعة حقا هذا ما عندي والله اعلم خاتمة
الكتاب ايها الراغب الى تحقيق الحق وتصديق الصدق اني

قد اودعت

اني قد اودعت عندك خلاصة الحكمة الالهية وزبدة الاسرار القدسية
مستشهدا بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة فاستسعد
بها فانها افضل الملكات النظرية والمعارف العقلية اذ السعادة
الابدية والبهجة السرمدية انما هو في الاشتغال بالحق عن الخير
اذ الاشتغال بالخير عنه كفر ومعه شرك والنجاة في العكس
فمن يكفر بالطاغوت ويومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى
لا انفصام لها وهذه الدرجة العظيمة والمرتبة الجسيمة مسبوقة
بالارادة والارادة موقوفة على الاعتقاد الراسخ من اليقين البرهاني
او العقد الايماني لينبعث الرغبة الصافية عن شوب التردد الذي هو
احجب الحجب بين العبد والمعبود ثم الاشتغال مشروط بتخلية الباطن عن
كدورة الاوصاف الردية مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد وتحليته
بالصفات المرضية كالرفق والمرحمة والصدق والشفقة والاول
نعينه العزلة عن الخلق والثاني الشوق الى الحق ذلك فضل الله
يوتيه من يشاء والله واسع عليم ثم تيسر بعد ذلك تجنيد
غير الحق عن مطمح النظر ويوجبه التبرشط الحق والحاصل
ان ادراك هذه الدرجات والسعادات موقوفة على الاعتقاد
الجازم المستتبع للتوهم والتخيل الصارف للسر عن التوحد
لا سيما الاعتقاد اللايح من اليقين البرهاني وقد اودع في هذا الكتاب
ما يحطيك لهذا المقصود ويحصل هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين   وقع الفراغ في اوائل شهر الله الاصم

سنة اربع وعشرين وسبعمائة على يدي اضعف عباد الله واحوجهم

الى عفو الله ابن عبد الصمد اسكندر بن محمود الانصاري عفا الله لكاتبه وقاريه

ولمالكه ولمن قال آمين حامدا لله ومصليا على نبيه محمد وآله اجمعين